تقديم وتأصيل

تتمحور موضوعات هذا العدد من مجلة (**جذور**) حول مفاهيم أدبية وبلاغية ونحوية متعددة، تعالج قضايا بنية السرد في القصة القرآنية، والتناص النقدي في مقدمات بديع الزمان الهمذاني، وثراء الخطاب النقدي وتنوعه في النص الرحلي لابن رشيد السبتي (ت271)، وجمالية الوصية في التراث العربي الإسلامي من خلال وصية علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، لابنه الحسن، رضي الله عنه، وعلاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقزويني دراسة في تأريخ البلاغة، ودراسة إحصائية تحليلية لما لزم الإفراد في النحو العربي، وبنية المصدر الموصول وبنية الصلة المقيدة.

كما يتضمن العددُ دراستين تحليليتين الأولى لكتاب: «محاولات في النقد» للدكتور: محمد محمد علي، والثانية لكتاب: «في جماليات الأدب الإسلامي: النموذج والنظرية» للدكتور سعد أبو الرضا.

وهي مواضيع تمسُّ جوانب نقدية وبلاغية ونحوية، كان لها أثر واسع على اهتمام النقاد والأدباء لصلتها المباشرة بالرؤية والمنهج في تناول الخطابين اللغوي والأدبي وتحليله وتأويله. إنها مفاهيم وأدوات يستنطق بها الدارسُ مكنونات النصوص فهماً لها، واستقراء لمضامينها، وتأويلا لثوابتها ومتغيراتها الدلالية. فالرؤية والمنهج أمران متلازمان في الخطاب الأدبي واللغوي عموماً.

وارتباط هذه المفاهيم بالخطاب العربي التراثي النثري منه والشعري مهم جداً، يسعفنا في معرفة أشكال التلاقي بين النصوص، واستفادة بعضها من بعض، إما من أجل إعادة الإنتاج، أو لتوظيف بعض مداخل النقد الحديث. ومن أبرز هذه المداخل والأدوات التحليلية النقدية نجد التناص والتحليل السردي، والتحليل اللساني الحديث.

وأما استفادة الدرس اللغوي العربي من المناهج والرؤى الحديثة، فيتجلى على الخصوص في محاولات إعادة النظر في بعض أبواب النحو والبلاغة ومسائلهما، وفي محاولات تطبيق بعض المذاهب اللسانية الحديثة في الدراسات اللغوية العربية وتحليلها.

تتناول أبحاث هذا العدد جوانب من هذه المفاهيم وتطبيقاتها وفق رؤى ومناهج علمية في مجالي الأدب والبلاغة واللغة.

يدرس **البحث الأول** للدكتور: حميد سمير، من كلية اللغة العربية بجامعة أم القرى «**بنية السرد في القصة القرآنية**» حيث يرى أن القصص القرآني أَلْهَمَ الأدباء فكان سبباً مباشراً في نشأة جنس الحكي أو القصص وتطوره... وأن السرد يتمظهر في الخبر الأدبي وفي النوادر والحكايات والأمثال والرحلة، وهو الجنس الأدبي الذي يحمل بصمات وملامح إسلامية هي الأكثر تأثراً بالقصص القرآني التي اقترنت بأحداث اجتماعية واقعية وحقيقية. وهو ما جعل العديد من الأدباء يتخذونها قاعدة ممتدة عبر الزمن نظراً لسلطانها القوي.

فيما يعالج **البحث الثاني** للدكتور مولاي يوسف الإدريسي، من كلية الآداب، بجامعة القاضي عياض، بمراكش. موضوع: «**التناص النقدي**

في **مقدمات بديع الزمان الهمذاني**»، حيث يشير إلى قيمة «التناص» باعتباره موضوعاً يتبوأ مكانة هامة في حقل الممارسة النقدية، وأداة إجرائية لكشف خصائص النص الأدبي، وإبراز بنياته الناظمة التي تحقق فاعليته. وإذا كان النص في جوهره نتاج تفاعل صاحبه مع واقعه الاجتماعي، وتحاوره مع غيره من النصوص؛ فإن التناص رؤية نظرية ومنهجية مغايرة في قراءة النصوص وتأويلها. وتتمثل أهمية مقامات الهمذاني في كونها ترتبط بالنسيج الثقافي العربي القديم من شعر ولغة ونقد وبلاغة وحكي. والنظرُ في كيفية تفاعلها مع هذه الخطابات وغيرها يعكس أنماطها وبلورة كينونتها النصية. وبذلك فهو يقف عند علاقة مقامات الهمذاني بالخطابات اللغوية - المفهومة والمتخيلة - المعاصرة له والسابقة عليه، وينظر في طرائق تفاعلها وتعالقها أسلوباً وتعبيراً ومضامين.

ويناقش **البحث الثالث** للدكتور مولاي علي سليماني من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة السلطان المولى سليمان بني ملال، مسألة «**ثراء الخطاب النقدي وتنوعه في النص الرحلي لابن رشيد السبتي** (ت 271)» مشيراً إلى أن الرحلة تعتبر واحدة من المصادر الجامعة للمعرفة، وخاصة تلك التي يكون الدافع اليها طلب العلم ولقاء المشايخ، إذ بذلك تكتمل شخصية الرحالة، لما تفصحه لصاحبها من مخالطة الرجال بكثرة التجوال؛ ومؤكداً على ما للرحلة الحجية من خصوصية، لما لهذه الوجهة الشريفة من مكانة وقدسية عند العامة بله الخاصة، وخاصة الخاصة، والتي تغنّى بها العلماء، فذلك موطن التقائهم، وثمةَ تتلاقح أفكارهم وتتنوع. وقد يسر الله لابن رشيد ذلك

الذي رحل من أجله، فكان كتابه: «ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة»، وهو خلاصة رحلة جمعت من الفوائد والفرائد خصوصاً ما تعلق بالشعر والنقد والأخلاق. فهو يهتم بنقد الشعر وبنقد الديني والاجتماعي والنقد الأخلاقي والسلوكي نظراً لكون الانحراف إنما يكثر عادة عند غياب الوازع الديني، أو عند سوء الفهم مع غياب القدوة الحسنة.

فيما يدرس **البحث الرابع** للدكتور: عبدالفضيل إدراوي، من كلية الآداب، بجامعة عبدالسعدي، بتطوان «**تلازم البعدين البياني والترشيدي في جمالية الوصية في التراث العربي الإسلامي**» من خلال وصية علي بن أبي طالب رضي الله عنه، إلى ولده الحسن. فبعد أن أوضح أنَّ الوصية من الأجناس التعبيرية ذات الحضور البيِّن في التراث العربي الإسلامي؛ وأنها وُظِّفت من قبل السياسيين والفقهاء والشعراء والمتصوفة والبلاغيين وكتاب الأدب العام وغيرهم؛ وأنها خطاب مرن وراجح، ترد في صورة النص المتكامل ذي البنية المستقلة، متخذة الصيغة النثرية أو الشعرية أو المختلطة؛ وأنها قد ترتحل فتستدعي عنصراً مكوناً لأنماط قولية مغايرة، قريبة منها، كالخطبة والحكمة والمثل والرسالة والكتاب والموعظة، والخطاب الديني أو بعيدة عنها، كالخطاب التاريخي والسردي والسيري، انتقل إلى تحليل الوصية وما تضمنته من توجيهات وإرشادات تخص العالم الحاضر والمستقبل الدنيا والدين بأسلوب بلاغي بديع.

ويحلل **البحث الخامس** للدكتور: محمد بن عبدالعزيز بن عمر نصيف، من الجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة «**علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقزويني**» في محاولة لتأسيس منهج

للدراسة في تأريخ البلاغة. فبعد أن عرف بالعالمين: جلال الدين القزويني، وابن الشحنة الحلبي، قدَّم مقارنة بين متنيهما في معالمهما الرئيسية خاصة ما يتعلق بقضايا تهم المقدمة فيهما، وبمسائل تخص علوم البلاغة؛ المعاني، والبيان، والبديع. كما وردت في المتنين، خَلُصَ إلى أن مائة المعاني تلخيص لكتاب القزويني، حُذفت منه الأمثلة والنقاشات والاعتراضات ونحوها، مع حذف بعض الأغراض والتقسيمات حرساً على الاختصار المناسب للمبتدئ في دراسة هذا العلم. كما أشار إلى أن الجهود المَسْحِيَّة التي بُذلت لتأريخ هذا العلم سواء كانت على شكل معاجم للمصطلحات، أو في شكل تأريخ للفن، بها قصور ظاهر، وتلافيه متيسر الآن، ومن ثم تظهر الحاجة في التأريخ للبلاغة إلى مزيد من الأبحاث والدراسات الدقيقة التي تكشف كثيراً من المسائل التي مازالت غائبة عنا، سواء كان ذلك في تاريخ المصطلحات، أو ابتكار التقسيمات، أو العلاقات بين الكتب.

ويهتم **البحث السادس** للدكتور: محمد يوسف الحريري، من جامعة الملك عبدالعزيز، بجدة بـ «**دراسة إحصائية تحليلية لما لزم الإفراد في النحو العربي**» بادئاً بتعريف الإفراد، ومفهوم الإفراد عن اللغويين والنحويين، مبيناً أنواعه، ومستعرضا بعض المسائل التي لزمت الإفراد؛ من مثل الموصولات: من، وما، وذو، وأي، وإفراد ما فقد شرط التثنية والجمع، والأسماء الستة، والوصف المغني مرفوعه عن الخبر، وغيرها من مسائل النحو المتعلقة بالموضوع مع إيراد الأمثلة وتوضيحاتها.

ويدرس **البحث السابع** للدكتور: عبدالحق العمري، من كلية الآداب سايس بجامعة سيدي محمد بن عبدالله، بفاس: «**بنية سمات**

المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة» ساعياً إلى توضيح سمات المصدر الموصول باعتباره مقولة وظيفية. عامداً إلى تحديد الموصولات في اللغة العربية ونوع الصلة، وموضحاً بنية سمات المصدر الموصول في اللغة العربية استناداً إلى البرنامج الأدنى المُتبنَّى في تشومسكي (1995 و1998 و1999 و2001)، قصد معرفة مختلف مستويات السمات وأنماطها وكيفية تفاعلها. وبعد أن عرض أنماط الموصولات ركَّز على الموصولات الحرة والموصولات المقيدة، سمات الموصول في بنية الصلة المقيدة في ضوء البرنامج الأدنى. وسمات المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة مثل الإعراب والتطابق.

أما **البحثان الثامن والتاسع** فيتعلقان بقراءة تحليلية في كتابين. القراءة الأولى للدكتور: أبو صباح علي الطيب، من جامعة القصيم، لكتاب: «**محاولات في النقد**» لصاحبه: محمد محمد علي. والبحث عبارة عن قراءة تحليلية عَرَّف فيه بالناقد السوداني: محمد محمد علي، وتناول فيه آراءه النقدية، معتبراً كتابه هذا من أوائل كُتب النقد في السودان.

والقراءة الثانية للدكتور: عادل إبراهيم العدل عبدالله، لكتاب: «**في جماليات الأدب الإسلامي: النموذج والنظرية**» لصاحبه: سعد أبوالرضا، وهي عبارة عن عرض ورأي في الكتاب، حيث نوَّه بالمؤلِّف ومؤلَّفه معتبراً إياه من أهم ما أُلِّفَ في حقل الأدب الإسلامي، حيث ابتكر مصطلحات جديدة تضاف إلى معجم مصطلحات الأدب الإسلامي المعاصر، ومشيداً بما قدمه من نمط فريد لتحليل النصوص الأدبية على أساس منهجي شمولي ينظر في الشكل والمضمون في تحليله

النقدي، غير غافل عن علوم اللغة المعاصرة، واتجاهات النقد الأدبي العربي والغربي الحديث، فضلاً عن مناقشته لبعض القضايا النقدية المرتبطة بالأدب الإسلامي من مثل: الأدب الإسلامي والمذاهب الأدبية الوافدة، الأدب والأخلاق... وهو في تحليله هذا ينحو إلى صياغة جادة لنظرية الأدب الإسلامي.

وما من شك بأننا بحاجة إلى إعادة قراءة تراثنا اللغوي والأدبي ودراسته بعمق فكري ومنهج علمي؛ للاستفادة منه، والإفادة من أدوات البحث العلمي ومفاهيمه ومصطلحاته، خدمة له، وتوظيفاً لجواهره في خدمة قضايانا العصرية الثقافية والحضارية. وهو ما تنتظره مجلة (**جذور**) من المثقفين والباحثين ومن قرائها كافة، تعاوناً منهم جميعاً إحياء للتراث وخدمة للأمة ونهضتها الفكرية والعلمية.

هيئة التحرير

بنية السرد في القصة القرآنية

حميد سمير(*)

1. مقدمــة:

يعد نـزول القرآن الكريم إيذانا ببداية عهد أدبـي جديد، عرف فيه الأدب العربي ميلاد أنـواع أدبية لا قبل له بها، وخاصة تلك التي أدخلها الدارسون ضمن جنس النثر الفني. أليس الخبر الأدبي والنادرة والحكاية والمثل والمقامة والرحلة وغيرها من الأنواع الأدبية التي تعتمد السرد أسلوبا تحمل بصمات وملامح إسلامية، انتقلت إليها نتيجة تأثرها بالقصص القرآني في أسلوب عرضه للأحداث والشخصيات؟

فعلى غرار الأسلوب القرآني الذي كان نزوله منجما ومقترنا بوقوع الأحداث البشرية الكبرى، حاولت هذه الأنواع كذلك أن تقترن بالحدث البشري في واقعيته وحقيقته الإنسانية، بعيدا عن التهويمات الطائرة والسبحات النفسية الشاردة التي كانت تستحوذ على الشعر والشعراء، وبسببها نشأ ذلك التنافر البعيد بين الشعر والواقع. وفي هذا إشارة ودعوة للكاتب الإسلامي ليبتعد عن السبحات الطائرة التي تنأى عن الواقع، ويعيش «في أحداث حياته ويستجيب لها،ويشارك فيها بالتعبير الفني. ولم تكن هذه الأحداث البشرية في غالبها منوطة بعصرها أو

(*) جامعة أم القرى - كلية اللغة العربية - قسم الدراسات العليا.

مرتبطة بأشخاص معينين، بل اكتسبت دلالات عامة، بحيث اتخذت كقاعدة شاملة ممتدة عبر الزمن، صفتين متلازمتين: الارتباط بالتجربة البشرية الواقعية وصفة العمومية والشمول»[1].

لقد كان القصص القرآني حافزا قويا وسببا مباشرا، في نشأة وتكوين جنس الحكي وفن القص في الأدب العربي القديم. فبعد إشراقة الدعوة الإسلامية وجدت كثير من القصص بعقدها الدرامية وعناصرها الصراعية، وإن كانت تقترب في غالب الأحيان من السرد الخبري. ومهما يكن الأمر فإن جنس الحكي وأسلوب القصة بمعناه العام، ليس غريبا على أدبنا العربي القديم وإن تفاوتت عناصره النوعية ومكوناته الفنية. ولا غرابة في ذلك ما دام مفهوم القصة نفسه في الأدب الحديث، لم يخضع هو الآخر لقواعد قارة ومعايير ثابتة، بل إنه قد يتغير تبعا للمدارس الأدبية، ولتوجهات الكتاب وميولهم الذاتية. فهناك القصة الكلاسيكية، والقصة التحليلية النفسية، والقصة الرمزية، والقصة الوجودية، «وهناك القصة التي تعتمد على عقدة محددة واضحة، وهناك القصة التي لا تقر بذلك، وترى أن العقدة ليست موقفا محددا بذاته، وإنما قد تكون فكرة خاصة تسيطر على جو القصة من أوله إلى آخره، وليس لها تحديد زماني أو مكاني في صفحات القصة .. وهكذا»[2].

صحيح أن للعرب قبل الإسلام تراثا قصصيا وحكائيا يغلب عليه أسلوب السرد والحوار، ولكنه لم يصل إلينا كاملا، فقد طمست جله أمية العرب وعدم تسجيلهم له، وأن ما تبقى منه تم اختزاله في نصوص مكثفة ومختصرة سميت بالأمثال، التي تعد في حقيقة الأمر نصوصا موازية لنصوص سردية أكبر شاعت في محيط العرب الأوائل، إضافة إلى بعض القصص التي تدور حول أيام العرب في الجاهلية كحرب البسوس وحرب داحس والغبراء وحرب الفجار.

وإذا ما استثنينا بعض النصوص الخرافية التي تتصل بالجن أوبالسعلاة، فإن التراث القصصي عند العرب كان بعيدا عن الخيالات والرؤى، قريبا إلى القصص الواقعي الذي يستمد تجاربه ورؤيته من واقع الحياة دون أن ينقلب كالقصص اليوناني إلى ملاحم تساهم في أحداثها الآلهة فتقوم بأدوار رئيسية في الهزيمة والانتصار.

ويظهر أن هذه الرؤية الواقعية التي لم تكن تحلق بعيدا في عالم الأوهام والخيال، تتلاءم وطبيعة القصص القرآني الواقعية، فكان ذلك سببا لأن يجد فيه العربي صدى لواقعه وتلاؤما مع مزاجه. وإذا كان البعض يعيب على العقل العربي في مجال الحكاية والسرد أنه محدود الخيال؛ ضعيف الجناح؛ ضيق التصور للأوهام الجميلة التي تبدو في أكثر القصص الميثولوجي والأساطير الشعبية في الأمم الأخرى[3]، وأنه ليس له ما للإغريق من (الإلياذة والأوديسة) وما للرومان من (الإنياد)، وما للفرس من (الشهامنة)، ولا ما للهند من (المهابهارتا)، ونحو ذلك مما يعد مادة خصبة للخيال المجنح، فإن ذلك يمكنه أن يعد عاملا أساسيا جعل العقل العربي يتلقى القصص القرآني، ويتفاعل مع أسلوبه الجمالي؛ ويتجاوب مع رؤيته الواقعية، ثم أخذ ينشئ نصوصا وفق الرؤية نفسها كما جسدها في بداية الأمر جنس الخبر، ثم تناسلت بعد ذلك الأنواع السردية تترى؛ مثل النادرة والرحلة والمقامة، وغيرها من النصوص الحكائية التي تعرض الأحداث والأشخاص في تطابق تام بين المحكي والحياة، بعيدا عن التخييل والهيام الكاذب، الأمر الذي جعل هذه الأنواع أقرب إلى النصوص التصديقية منها إلى النصوص التخييلية.

2. السرد القصصي في القرآن:

لما كانت فطرة الإنسان قد جبلت على حب الأخبار والقصص؛ والولوع بها والتشوق إلى سماعها من أجل الإمتاع والإثارة، ولما كان

لأسلوب السرد والحكي سلطان قوي على نفس الإنسان، احتلت القصة حيزا كبيرا في القرآن؛ حتى إنها ظهرت في ألف وخمسمائة وتسع وتسعين آية (1599)، وظفت كلها في عرض قضايا الإسلام وأغراضه المختلفة، التي تشمل موضوعات الدعوة جميعها كإثبات الوحدانية والرسالة والبعث والجزاء وبيان السنن الكونية وغير ذلك من القضايا المهمة.

ولقد اتبع القرآن في طريقة سرد القصة ما سماه الدارسون من القدماء والمحدثين تكرارا، ويقصدون به عرض القصة الواحدة في أكثر من موضوع في القرآن؛ كقصة آدم وإبليس وقصة نوح عليه السلام وقصة موسى عليه السلام[4]. بيد أن المتأمل في القصص القرآني لا يقف على التكرار كما يفهم من لفظ التكرار، وإنما يراد بذلك أن «تعاد القصة في سور مختلفة بأسلوب جديد لتفيد غرضا معينا يتلاءم مع الإطار العام للسورة، ولذلك كان الأصلح أن تسمى هذه الظاهرة التنويع وليس التكرار»[5].

ويتبين من خلال التتبع والاستقراء أن كل القصص القرآني هو من الحقائق الثابتة والواقعية، ولم يكن فيه نصيب من الخيال أو الوهم أو المبالغة. كما أن لا علاقة البتة بينه وبين الأساطير كما ذهب إلى ذلك محمد أحمد خلف الله في رأي شاذ وغريب عندما أشار إلى أن في القرآن أساطير. والصواب ليس كذلك لأن الأسطورة خرافة يخترعها خيال الإنسان لتفسير العلاقة التي تربطه بالوجود، ولذلك فهي أقرب إلى الوهم منها إلى الحقيقة الواقعية، كما أن «الأحداث فيها لا تسير سيرها الطبيعي وفق سنن الكون، ولكن تسيرها قوة جبارة خفية تضع الخوارق، وتهيئ الظروف الملائمة لتمضي بها لا في المسلك الطبيعي، بل في المسلك الذي رسمه القاص إلى النهاية»[6]. أما القرآن فهوحقائق صادقة ترتبط بتجارب بشرية وبحياة واقعية لآدميين من

لحم ودم. ومن ثم فهوكتاب «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»[7].

كما أن القرآن كذلك لا يشتمل على القصة الرمزية بالمعنى المتداول في الأدب الحديث، كما حاول أن يثبت ذلك أحمد خلف الله أيضا في مثل قصة آدم وإبليس التي عدها قصة رمزية تصور النزاع بين من آمن ومن استكبر. ويبدو أن هذا مذهب فيه شيء من المغالاة، لأن الرمزية في الأدب الحديث يراد بها مجموعة من المشاعر الذاتية تشبه الرؤى والأحلام، ولغموضها فإنها تتحول إلى ألغاز وطلاسم «لا يملك مفاتيحها غير أصحابها. والناس يختلفون في فهم ما تدل عليه الرموز باختلاف مشاعرهم ونوازعهم،كما يختلفون فيما تدل وما ترمز إليه لوحة من لوحات (بيكاسو) مثلا»[8]. أما الرمزية في القرآن فهي ليست من ذلك في شيء، لأنها تجمع بين الإيحاء والوضوح، أي بين الإيجاز والتعبير غير المباشر الذي قد يخفى على غير الأذكياء.

لقد انساق أحمد خلف الله مع الفن القصصي الحديث؛ ومع اتجاهاته ومدارسه الأدبية، فأخذ يوظف مقاييسه وآلياته بصورة آلية على القصة القرآنية، فأوقعه ذلك في كثير من المزالق والآراء الشاذة والمتطرفة أحيانا. إن القرآن ليس كتاب أدب وقصصه ليس قصصا أدبيا خالصا، إنما جاء لخدمة أغراض دينية وعقدية، ولهذا لا يمكن النظر إليه من زاوية أدبية صرف. هذه واحدة، أما الثانية فإن الجانب الفني والأدبي في القصص القرآني له ميزته وخاصيته النوعية، فقد ابتدع فيه الخالق منطقه الخاص كما ابتدع فنه، ولهذا لا يمكن تفسيره بالاعتماد على نظرية واحدة، وإنما بالاعتماد على آليات ونظريات متنوعة مع مراعاة خاصية القصص القرآني البنيوية والنوعية وكذا أهدافه الدينية.

ينقسم القصص القرآني: إلى قصص تاريخي؛ يعرض الوقائع والأحـداث التاريخية؛ ويصور الأشخاص في مطابقة تامة للواقع. ويتضمن هذا النوع كل قصص الأنبياء، وقصص المكذبين بالرسالات، وهي قصص تذكر بأسماء أشخاصها وأماكنها وأحداثها. منها مثلا: قصة موسى وفرعون؛ وقصة عيسى وبني إسرائيل؛ وقصة صالح وثمود؛ وقصة هود وعاد؛ وقصة شعيب ومدين؛ وقصة لوط وقريته؛ وقصة نوح وقومه... إلخ. وقصص واقعي؛ يعرض لنماذج بشرية مجردة عن الزمان والمكان؛ يتمثل فيهم النموذج البشري بكل أبعاده الإنسانية . ومن هذا النوع قصة بني آدم: ﴿**وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ من أَحدهمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ الله مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ الله رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ فَبَعَثَ الله غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَاوَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ**﴾[9]. وقصص تمثيلي؛ يعرض نماذجه البشرية في صورة حقيقية وصادقة، إلا أن الصدق في هذا الصنف من القصص «يلاحظ من وجهتين: موضوعية وفنية. أما الوجهة الموضوعية ففي تمثيله بأشخاص غير معينين، لم يكن لهم وجود لأسمائهم في واقع التاريخ ولكن وجود أمثالهم في واقع الحياة ممكن، وذلك من حيث مواقفهم وتصرفاتهم التي تمليها نوازع نفسية راسبة في شعور الإنسان لأنها من طباعه وفي غرائزه. واما الوجهة الفنية، ففي تصويره للشخصية من خلال الحوار تصويرا حيا، وفي دقة نقله لمشاعرها وتعبيره عن مواجيدها وأحاسيسها، وهذه وظيفة الفن»[10].

ومن الشواهد على هذا الصنف نذكر قصة صاحب الجنتين: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا...﴾[11] ففي هذه القصة يضرب الله مثلا برجلين: أحدهما كافر بسط الله له في رزقه، وأتاه حديقتين من أعناب ونخل وثمار، فامتلأت نفسه زهوا واختيالا وأبطرته النعمة فنسي شكر المنعم. أما الآخر فهو مؤمن لكنه فقير، لم يفسد فطرته الترف والغرور والكبر الذي يقطع الصلة بين الإنسان وخالقه الكريم. وهكذا يتبين من خلال هذه القصة أنها ترسم في الحالين؛ نموذجين لرجلين - سواء أوجدا في واقع التاريخ أم وجدا افتراضا - أحدهما يعتز بزينة الحياة، والآخر يعتز بالله فيرى «النعمة موجبة لحمده وذكره، لا لجحوده وكفره»[12].

السرد القرآني وبنيته التكوينية:

تشترك القصة القرآنية مع سائر القصص الأدبي في مجموعة من العناصر البنيوية المكونة للنوع الأدبي، وهي: الحدث والشخصية والسارد.

1. الحدث:

يقصد بالحدث في النص القصصي هيئة انتظام الأحداث، وترتيبها في الحكاية ترتيبا تسلسليا، والانتقال بها من حالة سردية معطاة إلى حالة سردية مختلفة، وأن هذا الانتقال قد يقوم به فاعل وقد يقع على مفعول[13]. ويعني الانتقال داخل القصة، التحول في مسار الأحداث من وضع مستقر إلى وضع متوتر بسبب حدث متدهور. وفي مسارات التحول من وضع إلى وضع، تتعاقب الأحداث وتتواقت فينشأ من تراكبها تشويق مثير يأخذ في التنامي حتى يبلغ أوجه في العقدة، ثم تأخذ الأحداث اتجاها تنازليا وصولا إلى لحظة الحل والانفجار. وترتبط

الأحداث فيما بينها ارتباطا عضويا، وهو ما عرف قديما بالحبكة التي هي ترتيب معين للأحداث بحسب علاقات منطقية أو سببية تحكم ذلك الترتيب.

إذا كانت الأحداث في كثير من القصص القرآني تتبع المسار نفسه كما هو في القصة الأدبية، فإن هناك نماذج أخرى لم تكن تخضع لهذا الترتيب فكانت تخرقه وتخرج عن منطقه. من ذلك مثلا أنها تركز على الحدث وحده بعيدا عن الشخصية، إما خدمة لمقاصد دينية أو من أجل ترسيخ جو نفسي ملائم كحالة الإجلال أو الرهبة أو الخوف أو النفور أو الرغبة، كما هو حال هذه الأحداث: ﴿**كَذَّبَتْ ثَمُودُ وَعَادٌ بِالْقَارِعَةِ فَأَمَّا ثَمُودُ فَأُهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ وَأَمَّا عَادٌ فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ فَهَلْ تَرَى لَهُم مِّن بَاقِيَةٍ**﴾(14).

لقد اكتفى القرآن في هذا الشاهد بإبراز عنصر الحدث وحده، لأن الغاية منه الإنذار والترهيب؛ وهو تذكير أهل مكة وتخويفهم من عقاب تكذيبهم وإنذارهم بعذاب من سبقهم.

كما كان الحدث أيضا يعرض مجردا عن الزمان والمكان، إلا إذا كان لذكرهما أبعاد وغايات، كذكر مصر في قصة يوسف مع امرأة العزيز: ﴿**وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَاللّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾(15). وذكر المدة التي نامها أهل الكهف. ﴿**وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا**﴾(16).

كما أن القصص القرآني لم يكن يراعي في كثير من الأحيان تسلسل الأحداث وترتيبها ترتيبا زمنيا، من ذلك مثلا: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُواْ**

هَذه الْقَرْيَةَ فَكُلُواْ منْهَا حَيْثُ شئْتُمْ رَغَداً وَادْخُلُواْ الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُواْ حطَّةٌ نَّغْفرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسنينَ فَبَدَّلَ الَّذينَ ظَلَمُواْ قَوْلاً غَيْرَ الَّذي قيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذينَ ظَلَمُواْ رجْزاً مِّنَ السَّمَاء بمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ وَإِذ اسْتَسْقَى مُوسَى لقَوْمه فَقُلْنَا اضْرب بِّعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ منْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلمَ كُلُّ أُنَاس مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ من رِّزْق اللَّه وَلاَ تَعْثَوْاْ في الأَرْض مُفْسدينَ﴾[17].

إن حدث الأمر بدخول بيت المقدس كان بعد الخروج من التيه، فهو من حيث السبق الزمني يأتي بعد حدث استسقاء موسى وضرب الحجر بعصاه الذي كان قبله،أي قبل زمن التيه. ولكن القرآن هنا «لم يهتم بالزمن حتى يرتب عليه الأحداث، لأن غرضه من عرض هذه الأنباء، إنما هو إثارة الاعتبار ببيان النعم متصلة بأسبابها لتُطْلَب بها، وبيان النقم متصلة بعللها لتُتَّقى من جهتها»[18]. كما أن القصة القرآنية لم تكن تلتزم كذلك بالعلاقة المنطقية والسببية التي تسير الأحداث وتوجهها، فكثيرا ما كانت الأحداث تخضع لعنصر المفاجأة، ولقدرة خارقة تتمثل في قدرة الله المطلقة التي لا تحتاج إلى العلة والسبب من أجل إحداث الفعل. **﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الْآخَرِينَ وَأَنجَيْنَا مُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَجْمَعِينَ ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ﴾**[19]. وقوله تعالى **﴿أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْداً فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ﴾**[20].

فهذه الأحداث المعروضة هنا تخرج عن الطبيعي المألوف؛ ولا تخضع للمنطق المادي السببي، لأن قوة غيبية توجهها؛ وإرادة حكيمة مبدعة تحركها حسب نواميس خاصة، تختلف عن نواميس عالم المادة في تعليلها

للأحداث. وتتجلى الغاية من سرد هذه الأحداث في ترسيخ ثقة المؤمنين بربهم وعدله وقدرته وإرادته.

كما أن البناء العام لقصة يوسف يقوم على حدثين متتابعين، فالحدث الأول يتمثل في الرؤيا التنبؤية التي يقصها بطل القصة (يوسف) على أبيه، وهي تنتمي إلى عالم الغيب. ﴿**إِذْ قَالَ يُوسُفُ لأَبِيهِ يَا أَبتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ قَالَ يَا بُنَيَّ لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْداً إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلإِنسَانِ عَدُو مبينٌ**﴾(21). أما الحدث الثاني فيتمثل في القصة الواقعية بأحداثها وأشخاصها وهي تنتمي إلى عالم الحقيقة والواقع، وقد جاءت لتفسير الحدث الأول وتأويله، وبذلك تكون القصة قد بنيت على حدثين من جنسين مختلفين هما الرؤيا/ الواقع. ولكن القصة حين تعرض التحول والانتقال من عالم الرؤيا إلى عالم الواقع تعرضه بصورة عادية، لأنه لا تعارض في المفهوم الإسلامي بين العالمين، وبذلك يكون الحلم وتفسيره في قصة يوسف قد أسس لعلاقة جديدة ذات مغزى عميق بين عالم الحلم وعالم الحقيقة الواقعي، وأن الانتقال من أحدهما إلى الآخر يتم بفعل فاعل قادر؛ وقوة مطلقة تتمثل في قدرة الله تعالى التي تحول الرؤيا إلى واقع والعدم إلى الوجود، دون حاجة إلى العلل المادية والأسباب المنطقية التي يتم بها التحول والانتقال.

2. الشخصية:

إن القصة تسرد حدثا ، فلا قصة بدون حدث، ولكن الذي يتولى القيام بالحدث هو الفاعل، وتطلق عليه لفظة الشخصية. فكما أن الفاعل المحرك للحدث يكون منتميا إلى الإنسان، يمكنه أن يكون من غير بني الإنسان؛ كانتمائه إلى عالم الأشياء؛ أو عالم الحيوان؛ أو انتمائه إلى

مخلوقات من العالم الآخر (الملائكة أو الجن)؛ أو إلى الأفكار المجردة (مثل الخير والشر).

إن من بين القضايا التي أثارت جدلا لايزال قائما إلى الآن، هي العلاقة بين الشخصية في عالم القصة وبين الصفات التي يحملها الشخص العادي في العالم الخارجي، هل هما شيئان متطابقان أم عنصران مختلفان؟

يميل كثير من النقاد والدارسين إلى أن الشخصية في القصة هي غير الشخص في عالم الواقع لما بينهما من اختلاف. فإذا كانت طبيعة الشخص من لحم ودم وروح؛ وإذا كنا نعرف عنه أمورا عامة مثل تاريخ ميلاده وكيف يتنفس وماذا يأكل وما هي علاقته بالآخرين، فإن الشخصية القصصية هي كائن ورقي أو هي كيان من الكلمات متخيل نعرف عنه ما يريد الكاتب إبلاغنا به. وبهذا تكون الشخصية موجودة فقط داخل العالم القصصي ولا وجود لها في الواقع، إننا لا نراها أبدا تسير في الشارع وتتحدث مع أفراد طبيعيين؛ لأنها شبه إنسان أو هي صورة تخييلية منه، فهي ليست إنسانا ولا كائنا لغويا بل هي حصيلة التواشج بين البشري واللغوي. إنها الإنسان وقد اكتسب جوهرا تخييليا باللغة، ومن هنا تصبح الاحتمالات التي تشير إلى التطابق بين ملامح الشخصية وملامح الشخص ضعيفة، والسبب الوجيه في ضعف هذا الاحتمال هو أن هذا الشخص لا يمكن أن يكون هو نفسه الشخصية، لأن حياته الخاصة تظل سرا محجوبا، أما بالنسبة للشخصية فهي مرئية بعيون السارد في عالم الإبداع، الأمر الذي يفسر أن الشخصية في عالم الفن واقعية لأن السارد يعرف عنها كل شيء. «أما الشخص العادي فهو شخص غير واقعي - من المنظور الفني - ذلك أن لا أحد يعرف عنه شيئا»(22).

1.2. أنواع الشخصيات:

يمكن تصنيف الشخصيات إلى أنواع كثيرة ، ولكننا نركز على ثلاثة أنواع فقط:

1. الشخصيات الرئيسة والشخصيات الثانوية:

توصف الشخصية بأنها رئيسية عندما تؤدي وظائف هامة في تطوير الحدث، أما الشخصية الثانوية فهي تلك التي لا يطرأ عليها تغيير في إطار الظروف المحيطة[23].

2. الشخصيات الفريدة والنمطية:

عندما يتم إبراز سمات تميز الشخصية بطابع الفردية والخصوصية فإننا نكون إزاء شخصية فريدة، خلافا للشخصية النمطية التي تتجاوز حدود السمات الخاصة بفرد معين؛ لينصب التشديد على خصائص عامة تنطبق على قطاع عريض من الطبيعة الإنسانية. ولما كانت السمة (character) هي ذات طابع فردي أكثر من النمط الذي يحمل طابعا اجتماعيا عاما، فإن الشخصية تكون أقل نمطية عندما تتوافر فيها السمات الفردية والعكس صحيح[24].

3. الشخصيات المسطحة والمدورة:

يميز الناقد الإنجليزي ا.م فورستر في كتابه (Aspects of the novel)، بين الشخصية المسطحة والشخصية النامية (dynamique)، وقد اقتبس ميشال زيرافا المصطلحين ونقلهما إلى الفرنسية تحت عبارة (personnages plats et personnages ronds[25]). فالشخصية الأولى أي المسطحة هي التي يتم التركيز فيها على سمة واحدة تطغى عليها طوال النص، باعتبارها نموذجا لفئة اجتماعية أو سمة أخلاقية، الأمر الذي يجعل هذه الشخصية ذات بعد واحد. أما الشخصية المدورة فهي «التي تملك سمات متعددة متعادلة، وبسبب هذا توصف

بأنها شخصية معقدة متعددة الأبعاد (...) وفي أغلب الأحيان تظهر هذه الشخصية في بداية الحكاية بصورة معينة، ولكنها تنتهي بتحولات تجعلها تتغير بصورة جذرية، ومن هنا استمدت هذه الشخصية اسمها. فعلى النقيض من الشخصية المسطحة التي تبقى ثابتة وقارة طوال النص، تتغير وتنموهذه الشخصية ما بين بداية النص ونهايته»[26]. ولهذا وصفت الشخصية بأنها نامية (dynamique).

2,2. الشخصية في القرآن:

لا تعرض الشخصية في القصة القرآنية لذاتها، وإنما تعرض لهدف تربوي تعليمي؛ يقوم على أساس التأسي بالشخصية الخيرة والتنفير من الشخصية الشريرة.

ولقد وردت الشخصيات القرآنية في صور متنوعة ومتعددة، تتوزع ما بين شخصية فردية تحدد بسماتها الخاصةوتعين باسمها؛ كإبراهيم وموسى وعيسى ومريم ونوح وهود وفرعون وقارون وهامان، وما بين شخصية عامة يحددها جنس بشري بأكمله؛ توحد بينه آصرة العرق والدم مثل بني إسرائيل. وإلى جانب هذه الشخصيات تعرض القصة القرآنية شخصية الإنسان باعتباره نموذجا أو نمطا اجتماعيا، يجسد طبيعة الإنسان بما جُبل عليه من غرائز وما رُكّب فيه من طباع ثابتة، كما يعرض القصص القرآني أيضا شخصيات من غير البشر، تقوم بأدوار إيجابية في سير الأحداث كإبليس في قصة آدم؛ والملائكة في قصة إبراهيم ولوط؛ والجن في قصة سليمان؛ إضافة إلى شخصيات من عالم الحيوان، كالهدهد والنمل في قصة سليمان.

ويمكننا أن نصنف الشخصيات في القصص القرآني تبعا لقدرتها الفاعلة في الحدث على النحو الآتي :

1 – باعتبارها شخصية تفوق قدرتها قدرة البشر والظروف المحيطة بهم، وفي هذه الحال تكون الشخصية مخلوقا يعيش فوق الواقع،

مثـل موسـى حيـن نجـاه الله مـن فرعـون عنـدمـا تبعـه يريـد قتلـه: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَفَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ وَأَزْلَفْنَا ثَمَّ الآخَرِينَ وَأَنجَيْنَا مُوسَى وَمَن مَّعَهُ أَجْمَعِينَ﴾(27). ومثل النملة في حوارها مع النمل وقدرة سليمان على التواصل معهم، ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لا يَشْعُرُونَ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾(28)، كما يتجلى أيضا في قدرة الجن على الإتيان بعرش بلقيس حين طلب منهم سليمان ذلك»: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرّاً عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لا يَهْتَدُونَ فَلَمَّا جَاءتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾(29).

2 - باعتبارها شخصية تفوق قدرتها قدرة الآخرين، لكنها لا تفوق الظروف المحيطة بها، وفي هذه الحال تتسم الشخصية بالزعامة والبطولة، فطاقتها تفوق قدرة الناس العاديين لكنها تمثلهم وتتصرف باسمهم، ويمثل هذا النموذج شخصية موسى مع بني

إسرائيل، حين يرسم القرآن لشخصيته سمات خاصة ، تجلت في طبيعته الانفعالية وفي مزاجه العصبي: ﴿**وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفاً قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِيَ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأعْدَاء وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ * وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ**﴾(31).

فهذه الآيات ترسم لموسى صفات فريدة تميزه بصفته شخصية ثابتة ، تجعل «منه نموذجا للزعيم القوي، المندفع بحدة الطبع والمزاج وسرعة الانفعال وحساسية الوجدان. ولعل هذه السمات هي التي جعلت حظوظ نجاحه أقوى في قيادة شعب صلب المراس، معقد النفسية، وهو شعب بني إسرائيل الذي كان من طبعه التلكؤ في الطاعة، والجمود في المشاعر، والمراوغة، والسخرية في المواقف الجدية، ومقاومة شيع الفراعنة الذين كان من أخلاقهم البغي والكبر»(32).

3 – باعتبارها شخصية عادية ونمطية لا تكون قدرتها أعلى من الآخرين أو من الظروف المحيطة، وإنما تضاف إلى العدد الهائل من الناس تتمثل فيهم صفات البشر العاديين، ويتجلى ذلك واضحا حين يعرض القرآن في قصصه لشخصية الإنسان النمطية تلك التي نشأت من قبضة الطين ثم تلبست بها نفخة الروح العلوية: ﴿**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ**﴾(33). وبهذه الطبيعة المزدوجة يمكن للإنسان أن يخضع للضرورات القاهرة ولثقل المادة التي تكون شقه الحسي

الظاهري؛ حين يستجيب لرغبات الجسم وحاجياته، كما يمكنه في الوقت نفسه أن يتخلص من هذه الضرورات ويرتفع عنها ليحلق بعيدا في عالم النورانية، ولكنه في الحالين معا يكون على طبيعته المزدوجة التي تمزج بين العنصرين ولا تفصل بينهما. «ومقتضى هذا الامتزاج في مفهوم الإسلام أن الإنسان يقضي ضروراته الأرضية الحيوانية على طريقة الإنسان لا على طريقة الحيوان، ويحقق أشواقه الروحية الملائكية على طريقة الإنسان لا على طريقة الملاك»[34].

والإسلام حين يعرض لشخصية الإنسان لا يغفل جوانب الضعف البشري ويغض عنها الطرف، بل إنه يبرزها بدقة وأمانة، فهو مثلا حين يقدم شخصية يوسف يعرض للفتنة التي وقع فيها باعتبارها لحظة ضعف: **﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾**[35].

لقد حرص الأداء القرآني في هذه الصورة أن يعرض لشخصية يوسف من خلال طبيعتها البشرية الواقعية، ولذلك عرضها في لحظة من لحظات الضعف البشري على الرغم من نشأته وتربيته ودينه. فلقد ضعف حين همت به امرأة العزيز حتى هم بها، «ولكن الخيط الآخر شده وأنقذه من السقوط فعلا. ولقد شعر بضعفه إزاء كيد النسوة، ومنطق البيئة، وجو القصور، ونسوة القصور أيضا، ولكنه تمسك بالعروة الوثقى»[36].

ففي هذه الصورة ليست هناك لمحة واحدة مزورة في واقعية الشخصية وطبيعتها. ألا تعبر عن حقيقة الإنسان وهو يصارع بداخله إغراءات الفتنة ودواعيها، ويحاول الارتفاع عنها بما زود به من دوافع داخلية تساعده على الارتفاع والتخلص من ثقل الطين ووهدته؟

والأداء القرآني - بهذا الأسلوب الواقعي في العرض - يقدم صورة نمطية عن الإنسان، قائمة على فكرة المزج بين لحظة الضعف ولحظة القوة؛ لحظة الهبوط ولحظة الارتفاع، ولهذا السبب لم يقف القرآن طويلا عند لحظة الجنس باعتبارها لحظة ضعف بشري، ولم يفصل فيها كثيرا ولم يتفنن في عرضها، لأن ذلك إسراف وتحويل للوسيلة حتى تصبح غاية، وهذه قاعدة أساسية متبعة في كل القصص القرآني. «إن الإسلام لا يحرم وصف المشاعر الجنسية - نظيفة أو غير نظيفة - ولا يحرم وصف لحظة الهبوط والضعف، ولكنه يعرضها كما ينبغي أن تعرض لحظة ضعف لا لحظة بطولة، ولحظة عابرة يفيق منها الإنسان إلى ترفعه الواجب، ولا يظل دائرا في حلقتها المرتكسة على الدوام»[37].

إن هذه الصورة النموذجية التي قدمها القصص القرآني عن شخصية الإنسان، تختلف في جوهرها عن مفهوم النمط الاجتماعي في الواقعية الغربية الذي حل محل الشخصية، وبذلك أصبح «النمط مثالا اجتماعيا يستحق أن يحتذى في الحياة»[38]. بمعنى أن في كل مجتمع أنماطا وأنواعا من الناس ، وفي كل نوع أناساً متشابهين فيما بينهم، يتحدون في أحوال ميلادهم ونشأتهم ، ويتفقون في مصالحهم وحاجاتهم وأذواقهم وعاداتهم وثقافتهم كما يتفقون في بواطنهم، فإذا رأى المرء واحدا منهم فقد رآهم جميعا.

فإذا كانت فكرة النمط في المفهوم الإسلامي تقوم على أساس التوافق بين الثنائيات فتوفق بين الواقع وما فوق الواقع وبين المادة وما وراءها، فإن فكرة النمط في الواقعية الغربية تقوم على أساس التصوير الموضوعي الذي يكتفي بتحليل الشخصية وشرح دوافعها السلوكية وفق تصورات المذهب الطبيعي الذي يقوم على «أخذ الوقائع من الطبيعة، ودراسة وظيفة هذه الوقائع، والتأثير فيها بتغير الحالات والبيئات دون

الابتعاد عن قوانين الطبيعة، وبذلك تتحقق معرفة الإنسان معرفة علمية في عمله الفردي والاجتماعي»[39]. والمقصود بالمعرفة العلمية هوالاقتصار على التمثيل الموضوعي المحسوس للواقع، القائم على استبعاد الإغراب والتجريد، وعلى رفض الغيبيات وكل ما يمت إلى عالم الأخلاق بصلة، وعلى «رفض المصادفات والأمور غير المحتملة والأحداث الخارقة، لأن الواقع فهم في ذلك الوقت (...) باعتباره عالم علم القرن التاسع عشر المنظم، علم العلة والنتيجة، حيث اختفت المعجزات وانتفى التعالي حتى ولو احتفظ الفرد بإيمانه الديني والشخصي»[40]. وفي مقابل هذه الأمور المستبعدة أضافت الواقعية والطبيعية إلى اهتمامها الأمور القبيحة والمقرفة والوضيعة كمشاهد الإثارة الجنسية، وأقحمتها ضمن المواضيع الفنية. وعموما أصبح الكشف عن جوانب السوء والشر في النفس الإنسانية من أولوياتها وأهدافها الأساسية، ومن ثم صورت المجتمعات والنفوس الإنسانية كلها باعتبارها فريسة للفساد والغرائز الحيوانية.

فانطلاقا من هذه النظرة رفضت الواقعية إعطاء صورة للإنسان قائمة على الفضيلة، بل إنها أخذت تصوره على حقيقته الحيوانية وحدها ، تلك التي تجمع بين تركيب جسم الإنسان وجسم الحيوان كما نادت بذلك النظرية الداروينية. وفي ظل هذا المفهوم تتبدد صورة البطل القائمة على الفضائل المثالية لتعوض بصورة البطل العادي «لا في حالات ارتفاعه، ولا في جميع حالاته مع التسوية النزيهة في إبراز مكامن الضعف ومكامن القوة ، وإنما هوالشخص العادي معروضا في الغالب من نقطة الضعف المسيطرة عليه؛ ومرسوما لوحاته من هذه الزاوية وحدها»[41].

3. السـارد:

إن السارد كائن أدبي لا يعيش إلا في النص وبه ، شأنه شأن المؤلف الضمني الذي يكون موجودا في النص بفعل الكتابة، ولكن الفرق بينهما هو أن السارد ذو هوية أدبية، يوجد وراء الحكاية أو أمامها ليسردها، ومن ثم فوظيفته حكائية أو سردية محضة. إنه يتوسط بين القارئ والحكاية ليصف الإطار الذي تدور فيه الحكاية، ويقدم الشخصيات ويحدد أسماءهم وأعمارهم وبعض ملامحهم، كما يقوم أيضا بوظيفة التلخيص الزمني حيث يرتب الأزمنة للقارئ فيشير إلى مرور الزمن والعودة إلى زمن سابق أوالقفز إلى آخر لاحق.

أما المؤلف الضمني فهو ذو هوية اجتماعية وإيديولوجية، يكون هو الآخر موجودا داخل النص ولكن من خلال التصميم العام للحكاية. إن المؤلف الضمني حين يدخل إلى عالم النص «يتحاشى أن يسمعنا صوته بصورة صريحة، وإنما يقوم بتوجيه القارئ بطريقة صامتة عبر تصميمه للعمل الأدبي بصورة كلية، وعن طريق الأصوات والوسائل ووجهات النظر التي تظهر في ذلك التصميم، وهو في كل هذا يصدر عن فلسفته الفنية والأخلاقية التي تحكمه في وقت كتابته لذلك النص»[42].

لقد دأب النقاد عند حديثهم عن السارد أن يصنفوه ضمن أنواع وطبقات يأتي على رأسها نوعان بارزان هما: السارد الغيري والسارد الذاتي.

1.3. السارد الغيري:

يوجد هذا السارد في نمط حكائي يكون فيه السارد غائبا عن القصة التي يرويها، ويدعوه جيرار جنيت غيري القصة (hétéro diégétique). ولقد سمي السارد بهذا الاسم لأن له وجودا متميزا في الخطاب السردي، فهو كيان أدبي مجرد من العنصر النفسي والانتماء الاجتماعي يكاد يغيب من الحكاية. أو نقول بتعبير آخر: إنه كائن

مستتر ،يوجد خارج دائرة القصة، إذ إنه يقدم الشخصيات دون أن يكون واحدا منها؛ ويعرض الأحداث دون أن يكون طرفا فيها. بمعنى أنه يحرص على أن يجعل بينه وبين الأحداث والشخصيات مسافة، إذ يكتفي بالنظر إليها من الخلف دون تدخل في مجراها أو في وجهة نظر شخوصها، وهو بهذا يقوم برصد الأحداث مثله كمثل كاميرا سينمائية تعمل بمفردها لنقل الوقائع والأحداث فيراها القارئ كما يرى أحداث شريط سينمائي.

إن هذه الرؤية من الخلف التي يمارسها السارد الغيري تجعل منه «أنا» محايدا ومتعاليا تفوق منزلته منزلة «أنا» الشخصية، لما يتمتع به من معرفة شمولية لا تفوتها شاردة ولا واردة، كما تكون له القدرة على فضح سرائر النفوس ومعرفة مكنون العقول. من أجل ذلك وصف هذا السارد بأنه عليم بخبايا الأمور، لكونه يعلم خبايا شخصياته ويعرف عنها كل شيء، كما أنه ينفذ إلى عمق وعي شخصياته ليجد ذلك الشئ الذي تجهله الشخصيات ذاتها عن نفسها ، بل إن بمقدور هذا السارد أن يصل كذلك إلى منطقة اللاوعي فيستخرج خباياها.

وإلى جانب هذا السارد يوجد آخر يوصف بأنه شبه عليم، وهويكون أقل مرتبة من الأول، لأنه لا يدخل عقول شخصياته، إنه مراقب عادي يكتفي بالمراقبة من بعيد ومن الخارج. «ورغم أنه قد يتخيل ما يدور في ذهن شخصيته، فإن هذا التخيل لا يرقى إلى درجة اليقين، وبالتالي يفضل أن يصف لنا البوادر الظاهرية التي تخول له تصور الحالة المعنوية التي عليها الشخصية»[43].

- السارد الذاتي:

نضفي على السارد صفة الذاتية عندما يحضر باعتباره شخصية في القصة التي يرويها. ويطلق جيرار جنيت على هذا النمط الحكائي

الذي يحضر فيه السارد «مثلي القصة» (Homo diégétique). ولما كان هذا السارد يتحرك داخل القصة، فهويقوم باستخدام ضمير المتكلم (الأنا) الذي يمنحه صفة المشاركة في الحدث، إلا أننا يجب أن نميز بين صنف حكائي يكون فيه السارد بطل حكايته ويطلق عليه جيرار جنيت صفة ذاتي القصة (auto diégétique)، وبين صنف لا يؤدي فيه السارد دور البطل؛ وإنما يقوم بدور ثانوي وهامشي إنه دور الملاحظ؛ ولهذا سمي بالسارد / الشاهد[44].

وهكذا يظهر أن السارد الغيري والسارد الذاتي عنصران متباينان من حيث الخصائص التيمية والمميزات الشكلية المتمثلة في الرؤية والضمير والموقع. والخطاطة أدناه تجمل هذه الأمور على النحو الآتي:

السارد / القرائن	الغيري	الذاتي
الشخصية	≠	= السارد البطل = السارد الشاهد
الضمير	الغائب	المتكلم
الموقع	خارجي	داخلي
الرؤية	من خلف	مع
الخصائص	الاختفاء العلم ببواطن الأمور	- الظهور - معرفة بشرية -

2.3. السارد في القصة القرآنية:

حينما وصفنا السارد بأنه عليم ببواطن الأمور كنا نتحدث عن سارد إنساني، استعيرت له هذه الصفة الإلهية في عالم الخيال الأدبي الذي هو من صنعه وإنشائه؛ مما يجعله قادرا على معرفة شخوص هذا

العالم وكل شيء عنه. أما حين نتحدث عن السارد في القصة القرآنية فإننا نتحدث حقيقة عن سارد عليم وقدير، يحمل صفة الخلود والوجود؛ ويعلم كل شيء، وهوالله تعالى الذي أبدع هذا الكون، وهوالقادر على معرفة خلقه ومخلوقاته والاطلاع على مكنون سرائرهم.

وإذا كان هذا السارد يتخذ موقعه خارج دائرة القصة، فإنه قادر على تحليل كل ما يحدث في الداخل، لا يحده في ذلك الزمان والمكان، فيلتقط ما هو آت ويروي ما هو ماض وما هوات في المستقبل، فلا تخفى عليه خافية ولا يعجزه شيء ولا يحتاج إلى العلة والسبب، ولذلك يكون سرده يقينا مطلقا ولا يتسرب إليه الشك بتاتا.

ومن هنا وجدنا أن القصة في القرآن تعتمد إلى جانب تقنية السرد اللاحق الذي يقوم فيه السارد بتقديم الحكاية بعد وقوعها في الزمن الماضي؛ تقنية السرد السابق الذي يستبق فيه «السارد الحكاية قبل وقوعها، وفي هذه الحالة يستبق الخطاب الحكاية»[45]، ويمكن أن تعد النبوءة أو الرؤيا التي وردت في مطلع قصة يوسف نموذجا لهذا النوع من السرد. (إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين) .

إن هذه النبوة هي سرد سابق للحدث قبل وقوعه، ثم تأتي بعد ذلك القصة التي تمثل السرد اللاحق لتفصل هذا الحدث بعد أن تحول إلى حقيقة، وبذلك يكون هذا الحدث تأويلا وتفسيرا للرؤيا الغيبية وتحقيقا لها على أرض الواقع.

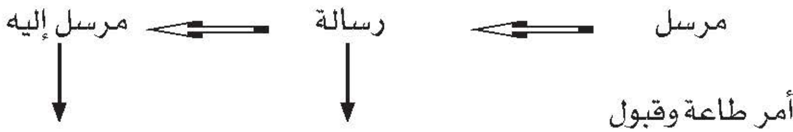
كما نجد أيضا في قصة آدم وابليس حضور هذا النوع من السرد السابق، فالسارد يروي الحدث للملائكة في بداية القصة وهولازال في ظهر الغيب لم يحدث بعد. ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ**

الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَة فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُواْسُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَاتُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ * وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَاالشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ * فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ * قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَاجَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (46).

تتكون هذه القصة من تسع آيات (من الآية 30 إلى الآية 39)، فالآية الأولى (الآية 30) تلخص حدث خلافة الإنسان في الأرض قبل حدوثه، ولئن كان هذا الحدث مرتبطا بالزمن المستقبل فإن السارد وهوالله تعالى الفاعل الحقيقي للحدث قد أخبر عنه قبل وقوعه، وهذا ما يسمى بالسرد السابق، ثم يتحول إلى سرد لاحق يروي الأحداث بعد وقوعها في تسلسل وفق الترتيب الآتي: (التعليم/ السجود/ السكن/ الخطيئة/ التوبة/ الهبوط).

إن هذه الأحداث قد تنوعت طرق سردها ما بين سرد يعتمد ضمير الغائب يجسده حدث التعليم (من الآية 31 إلى الآية 33) وحدثا الخطيئة والتوبة (الآية 37)، وسرد يعتمد ضمير المتكلم ويجسده حدث السجود (الآية 34) وحدث السكن (الآية 35) وحدث الهبوط (الآية 38).

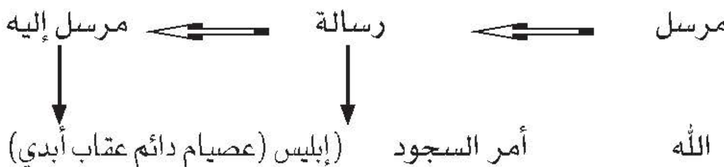
ويظهر من خلال هذا التنوع أن التحولات في الضمائر تختص بالسارد، فضمير الغائب يتحول إلى ضمير المتكلم الذي يتحول بدوره إلى ضمير الغائب ثم إلى ضمير المتكلم. بيد أن هذه التحولات في ضمير السارد تكشف وظائف دلالية ونحوية لا حصر لها، منها على سبيل المثال أن السرد بضمير المتكلم يرتبط بأفعال القدرة المطلقة التي يتمتع بها السارد - الفاعل وهو الله تعالى: ﴿**إني جاعل في الأرض خليفة**﴾؛ ﴿**إني أعلم غيب السماوات والأرض**﴾، ويرتبط أيضا بأفعال الأمر التي تملك أفقا زمنيا مفتوحا على المستقبل، ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم**﴾؛ ﴿**وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة**﴾؛ ﴿**قلنا اهبطوا منها جميعا**﴾، وكما هو معلوم فإن أفعال الأمر هنا ينشأ عنها عقدان بين المرسل والمرسل إليه، نسمي الأول بالعقد الأمري الإخباري؛ وفيه نميز بين حالة يوجه فيها المرسل أمرا إلى المرسل إليه يرغم على قبوله لأن علاقته بالمرسل قائمة على الطاعة والامتثال:



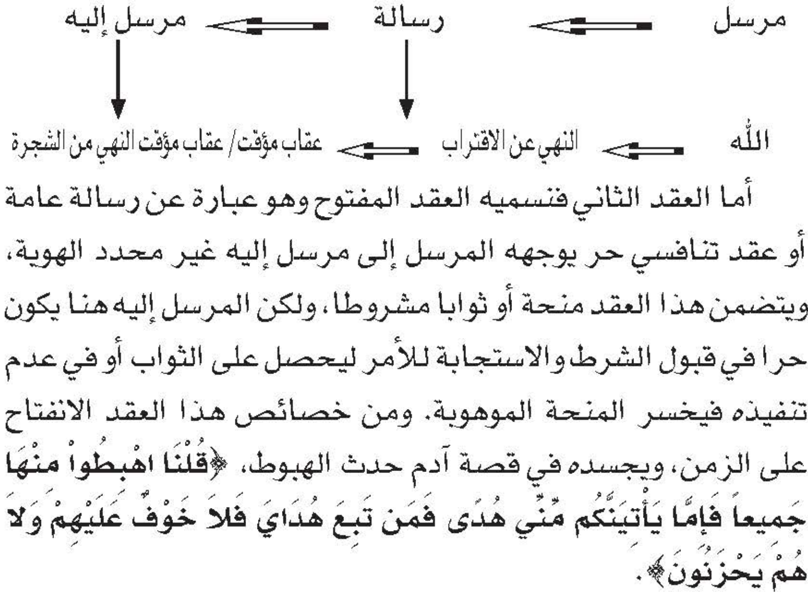
الله ← أمر السجود ← الملائكة

وبين حالة يكون فيها فعل الأمر قائما على ثنائية الطاعة / العصيان والثواب / العقاب، ويسمى فعلا مشروطا.

1 - الموقف الأول: الله - إبليس

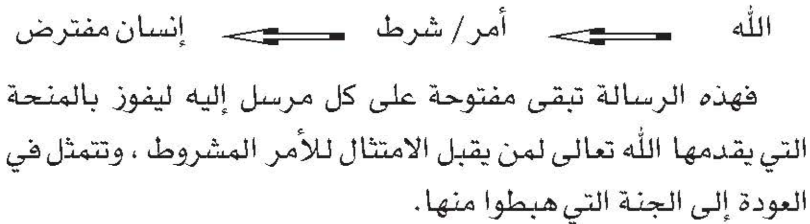


2 – الموقف الثاني: الله – آدم



أما العقد الثاني فنسميه العقد المفتوح وهو عبارة عن رسالة عامة أو عقد تنافسي حر يوجهه المرسل إلى مرسل إليه غير محدد الهوية، ويتضمن هذا العقد منحة أو ثوابا مشروطا، ولكن المرسل إليه هنا يكون حرا في قبول الشرط والاستجابة للأمر ليحصل على الثواب أو في عدم تنفيذه فيخسر المنحة الموهوبة. ومن خصائص هذا العقد الانفتاح على الزمن، ويجسده في قصة آدم حدث الهبوط، **﴿قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾**.

إن هذا العقد ينفتح على الإنسان في جميع الحقب والأزمان إلى يوم القيامة، ولهذا جاء الأمر بصيغة الجمع في رسالة مفتوحة دون تحديد هوية المرسل إليه، لأن المقصود بذلك هوالإنسان المفترض غير المحدد.



فهذه الرسالة تبقى مفتوحة على كل مرسل إليه ليفوز بالمنحة التي يقدمها الله تعالى لمن يقبل الامتثال للأمر المشروط ، وتتمثل في العودة إلى الجنة التي هبطوا منها.

أما السرد بضمير الغائب فهومرتبط بالحدث الخبري الذي وقع في الزمن الماضي، يرويه السارد قصد الإخبار به ولا يترتب عنه فعل أمر **﴿وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾**، **﴿فتلقّى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾**.

وهكذا يتبين أن تحولات الضمائر في قصة آدم خاضعة لتحولات في الوظيفة النحوية والدلالية، فضمير المتكلم يرتبط بأفعال القدرة وبالانفتاح على الزمن، أي أن هذا الضمير؛ يوجد في العقد الأمري الإخباري وفي العقد المفتوح ، أما استخدام ضمير الغائب فإنه يكون مرتبطا بعنصر الإخبار وعلاقته بالزمن الماضي زمن حدوث الفعل. «وبذلك نكتشف أن تحولات الضمائر تعطي للسارد مواقع متعددة بالنسبة للقصة. فالله سبحانه يخبر حين لا يتعلق الأمر بالفعل الأمري، ويستخدم لذلك ضمير الغائب (ذلك النمط الكلاسيكي لرواية الحدث التاريخي)، بينما يستخدم ضمير المتكلم (للذات الإلهية - المفخمة) ليهب لفعل الأمر سمة الخلود. فتكريم الإنسان بسجود الملائكة لحظة خالدة ليست فقط في مستوى الوعي الديني، بل لحظة خالدة للقصة أيضا لأنها في النهاية تشير إلى خلافة آدم ونزوله إلى الأرض، بينما تلقي آدم لكلمات التوبة أوالأسماء لحظات تاريخية بالنسبة لرواية القصة. أي أنها لحظة تنتهي بعد أن تبدأ، على عكس التكريم والعقد المفتوح اللذين استمرا حتى نهاية القصة بل تجاوزا النهاية»(47).

ويمكننا أن نجمل ذلك كله في الخطاطة الآتية:

السارد	ضمير المتكلم	ضمير الغائب
الحدث	السجود - السكن - الهبوط	التعليم - الخطيئة - التوبة
الفعل	الأمري الإخباري	الإخبار
الزمن	- خالد - مفتوح	تاريخي

الهوامش

(1) الكيلاني نجيب ، الإسلامية والمذاهب الأدبية، ص: 81.

(2) نفسه، ص: 92.

(3) يمكن الإحالة مثلا على ما كتبه أبو القاسم الشابي عن افتقار القصص عند العرب إلى نضارة الخيال كما عند الأمم الأخرى وعلى رأسها اليونان . «لقد كانت أساطير العرب وثنية جامدة جافية لم تفقه الحق، ولا تذوقت لذة الخيال، وأوهاما معربدة شاردة ، لا تعرف الفكر ولا اشتملت على شيء من فلسفة الحياة... أما أساطير الأمم الأخرى، فقد كانت مشبعة بالروح الشعرية الجميلة، زاخرة بفلسفة الحياة الفنية الراقصة في ظل الخيال...» الخيال الشعري عند العرب، أبوالقاسم الشابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 45.

(4) ينظر البرهان في علوم القرآن للزركشي، ج 3، ص: 26-27.

(5) ابن عيسى باطاهر، طرق العرض في القرآن الأهداف والخصائص الأسلوبية، ص: 156.

(6) نقرة التهامي ، سيكولوجية القصة في القرآن، ص: 259-160.

(7) فصلت: الآية 42.

(8) نقرة التهامي، ص: 156.

(9) المائدة: الآية 27-30.

(10) نقرة التهامي، ص: 247-248.

(11) سورة الكهف: الآية 32-43.

(12) نقرة التهامي، ص: 251.

(13) مرسل فالح العجمي، السرديات مقدمة نظرية، ص: 33.

(14) سورة الحاقة: الآية 4-8.

(15) سورة يوسف: الآية 21.

(16) سورة الكهف: الآية 25.

(17) سورة البقرة: الآية 58-60.

(18) نقرة التهامي، ص: 98.

(19) سورة الشعراء: الآية 63-66.

(20) سورة الأنبياء: الآية 67-69.

(21) سورة يوسف: الآية 4-5.

(22) إيزيكي أندرسون أُمبرت، القصة القصيرة النظرية والتقنية ترجمة علي إبراهيم علي منوفي، ص: 330.

(23) نفسه ، ص: 339.

(24) نفسه ، ص: 341.

(25) Michel zéraffa، in la littérature et genres littéraire، p.102.

(26) مرسل فالح العجمي، السرديات ، ص: 42

(27) سورة الشعراء: الآية 63-66.

(28) سورة النمل: الآية 17-19.

(29) سورة النمل: الآية 38-42.

(30) سورة الأعراف: الآية 150.

(31) سورة الأعراف: الآية 154.

(32) نقرة التهامي، سيكولوجية القصة في القرآن، ص: 366.

(33) سورة ص: الآية 71-72.

(34) محمد قطب، منهج الفن الإسلامي، ص: 49.

(35) سورة يوسف: الآية 24.

(36) سيد قطب، في ظلال القرآن، 12/1954-1955.

(37) محمد قطب، ص: 236.

(38) ويليك، مفاهيم نقدية ، ص: 199.

(39) E. zolla. le roman expérimentale، P. 16-17 نقلاً عن محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ص: 595.

(40) ويليك، ص: 197.

(41) محمد قطب، ص: 74.

(42) مرسل فالح العجمي، ص: 54.

(43) إيزيكي أندرسون إمبرت، ص: 82.

(44) Genette ، discours du récit ، P. 254.

(45) مرسل فالح العجمي، ص: 63.

(46) سورة البقرة: الآية 30-39.

(47) عبدالرسول عداي، تحولات الضمائر النص/ قصة السجود، المشكاة ع31 س1999م/1420، ص 56.

التناص النقدي
في مقامات بديع الزمان الهمذاني

مولاي يوسف الإدريسي(*)

تقديــــم:

المقامة نص إبداعي فريد في الثقافة العربية الإسلامية ووليد شرعي خالص لها ومقصور عليها، ومن الممكن إبراز اختلافاتها البنيوية والأسلوبية والموضوعية عن غيرها من النصوص، ورصد تطوراتها، إلا أنه من المتعذر تبين طفولتها والوقوف عند النواة النصية الأولى التي انبثقت منها ويسرت لها سبل النشأة والتشكل، ولا ترجع هذه الصعوبة إلى ضياع ملامحها الطفولية المُبَكِّرَة، وإنما تعود إلى أن المقامة ولدت كاملة وناضجة، وصارت «زهرة برية لا يُدرى كيف تفتقت»[1].

وبقدر ما تثير المقامة أسئلة متعددة تتعلق بمصادرها وأصولها وخصائصها الجمالية ومميزاتها التعبيرية، تطرح كذلك أسئلة أخرى تتصل بالبحث عن الأسباب الذاتية والاعتبارات الفنية التي دفعت بديع الزمان الهمذاني (ت 398هـ) إلى ابتداع نص تخييلي مفارق – في شكله الفني وموضوعه الجمالي – لكل النماذج الأدبية المألوفة في المشهد الثقافي العربي التي ترسخت قبله في الذاكرة الإبداعية على امتداد

(*) أستاذ بجامعة القاضي عياض، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - مراكش - المغرب.

ستة قرون على الأقل؛ وهي أسئلة تهم في المقام الأول النظر في طبيعة الموقف الفكري والرؤية الجمالية اللذين حملاه على إنتاج شكل أدبي جديد يستثمر أسلوبي الشعر والسرد وتقنياتهما التخييلية ويقف في حدودهما المتجاورة، فهل ذلك راجع إلى الرغبة فعلا في التمرد على نموذج نصي سائد ورفض طريقة تقليدية مهيمنة في صناعة الأدب؟ أم هو الوعي المُبكِّر بأن من الرؤى الجمالية ما لا يمكن التعبير عنه بأسلوب واحد وطريقة متجانسة في القول؟ ولذلك كان لابد من ابتداع نص أدبي جديد وصوغ أسلوب تعبيري بديع لقول أشياء مختلفة ظلت خارج مدار التمثيل الجمالي والتعبير الفني، لأن لغة الشعر لم تتسع لها، ولأن لغة السرد لم تمتد إليها؟

لعل المدخل الملائم للإجابة عن هذه الأسئلة وكثير غيرها يتمثل في ربط مقامات الهمذاني بالنسيج الثقافي العربي القديم من شعر ولغة ونقد وبلاغة وحكي، والنظر في كيفية تفاعلها مع هذه الخطابات وغيرها لبلورة كينونتها النصية، ولئن كان هذا الأمر يجد مبرره في خصوصية اللحظة التاريخية والمعرفية التي انبثقت فيها، أي النصف الثاني من القرن الرابع للهجرة، والتي اتسمت برقي الدرس اللغوي والبلاغي والنقدي عند العرب ونضج مباحثه، فإن الحاجة إليه تزداد قوة حين نعلم أنه كان شاعرا مجيدا وأن القدماء اعتبروه إماما في البلاغة، وأن عنايته بقضايا الشعر والبلاغة وأسئلتهما الإبداعية والجمالية جعلته يستهل مقاماته بـ «المقامة القريضية»، ويعيد طرق الموضوع ذاته في أربع مقامات أخرى، هي: «الجاحظية» و«العراقية» و«الإبليسية» ثم «الشعرية».

من ثم، يقترح البحث الراهن الوقوف عند علاقة مقامات الهمذاني بالخطابات اللغوية - المفهمة والمتخيلة - المعاصرة له والسابقة عليه، والنظر في طرائق تفاعله وتعالقه معها، والبحث في الأمشاج

التعبيرية والفكرية الرابطة بينها وبين مقاماته، ثم الوقوف بعد ذلك عند خصوصية بنائه النصي وفرادة أسلوبه التعبيري.

1 - التناص: المصطلح والإجراء:

يشير التناص intertextualité إلى حضور نص سابق الوجود في نص لاحق الوجود. وهو من المصطلحات التي احتلت مركز الصدارة في الشعريات المعاصرة عامة، والسرديات خاصة، ويعود الفضل في ذلك إلى الإنجازات النظرية والتطبيقية الهامة التي حققها على صعيد تحليل النص الأدبي، والتي مكنت من استكناه أبعاده وكشف آلياته الفاعلة وحركيته الخصبة، وأفادت في فهم أعمق لطبيعة العمل الأدبي من خلال فض مغاليق نظامه وكشف خريطة علاقاته[2].

وبغض النظر عن النقاش الذي دار بين الباحثين حول أصوله[3]، يلاحظ أنه تبوأ مكانة هامة في حقل الممارسة النقدية، فصار أداة إجرائية لكشف خصائص النص الأدبي وإبراز بنياته الناظمة التي تحقق له تفاعليته، فأجمع الدارسون على أنه شيء لا مناص له[4]، واقتنعوا أن أي نص مهما اختلف شكله ونوعه «لا ينشأ من فراغ ولا يظهر في فراغ، إنه يظهر في عالم مليء بالنصوص»[5]، ويقع في مَلْتَقَى نصوص سابقة له أو متزامنة معه[6]، الأمر الذي يفند وهم انغلاق النص واستقلاله، فخارج كل نص لا توجد إلا نصوص أخرى[7].

وإزاء اهتمام الحقل التناصي بكل النصوص المودعة في رحم نص مركزي ما، باعتبارها متضمنة لخطابات اجتماعية مختلفة، اتسع مجال اشتغاله، فلم يعد يعنى بالنظر في كيفية إعادة كتابة نص لاحق لنص آخر سابق أو متزامن معه، بل أصبح يهتم بكل ما يتشكل كنص وما هو خارج عنه، شاملا بذلك كل نتاجات الإنسان التي يمكن تحليلها باعتبارها ظاهرة تناصية ودليلا إيديولوجيا.

وبناء على ذلك، يتضح أن منتج النص لا يكتب تلقائيا من ذاته واعتمادا على فردانيته وطاقاته الإبداعية، ولكنه يستلهم - بوعي أو بدون وعي - وسائل أسلافه، محولا الواقع من واقعيته ليعكسه على مستوى النص انعكاسا تغدو مرآته مكسورة(8)، وهو في ذلك يوظف خريطة موروثه الثقافي والاجتماعي لأنه: «لا فكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتهما، ومن تاريخه الشخصي، أي من ذاكرته»(9). ومن ثم، فالنص لا يمكن النظر إليه باعتباره كائنا مستقلا بذاته، أو إنتاجا مغلقا، بل هو سلسلة من العلاقات التي ينسجها مع نصوص أخرى سابقة أو متزامنة معه، في ظل جدلية المناخ السوسيوثقافي، وهذا ما ذهب إليه أندري مالرو A.Malraux في قوله: «إن العمل الفني لا يتم إبداعه انطلاقا من منظور الفنان، ولكن انطلاقا من أعمال أخرى تسمح مسبقا بإدراك ظاهرة التناص في أحسن وجه»(10)، وهو ما أكده أيضا ماريو في قوله: «إن العمل الفني لا يتخلق ابتداء من رؤية الفنان، وإنما من أعمال أخرى تسمح بإدراك أفضل لظاهرة التناص»(11).

يتبين من ذلك إذن أن رؤية الفنان تظل عاجزة بمفردها عن إنتاج أي عمل فني، بل لابد له من أن يربط علاقة معينة - مفردة أو متعددة - مع الأعمال الفنية الأخرى التي تتحكم في النص المنتج وتحدده، وفي هذا السياق يقول تودوروف: « إن العمل الفني يدرك في علاقته بالأعمال الفنية الأخرى بالاستناد إلى الترابطات التي تقيمها فيما بينها، وليس النص المعارض وحده الذي يبدع في تواز وتقابل مع نموذج معين، بل إن كل عمل فني يبدع على هذا النحو»(12).

وتتمثل الترابطات التي تمكن من إعادة إنتاج النصوص في آليات التناص من قبيل ثنائيات: التمطيط/ الإيجاز(13)، والامتصاص/

الهدم[14]، والإحلال/ الإزاحة[15]، والتشرب/ التحويل[16]، وغيرها من الإواليات التي تطرحها الواقعة التناصية، والتي لا تعني بأي شكل من الأشكال التقليد والاجترار أو الاستعادة السطحية البسيطة لنصوص سابقة[17]، بل على العكس من ذلك، فعملية الإنتاج وإعادة الإنتاج هاته لا تنفصل عن نظرة نقدية خاصة يمارسها المنتج وهو ينتهك قوانين الأدب الثابتة ليخلق قوانين جديدة على أنقاضها، دون أن يتخلص منها ومن صداها[18].

إذا كان ذلك يعني أن النص الأدبي إنما هو نتاج تفاعل صاحبه مع واقعه الاجتماعي وتحاوره مع غيره من النصوص، فإننا نتساءل هنا ما هو هذا النص المنتج؟ وما طبيعة العلاقات الفاعلة فيه؟

يعتبر رولان بارط النص «جيولوجيا كتابات»[19]، لكونه ينطوي على طبقات أركيولوجية مختلفة تترسب فيها نصوص سابقة في نص مركزي يجمع بين الحاضر والماضي، وهي طبقات تدل على أن «النص ينطوي دائما على عدة عصور، ولابد أن تتقبل أي قراءة له هذه الحقيقة وتنطلق منها»[20]، الأمر الذي يتطلب من أية قراءة أن تأخذ بعين الاعتبار خاصية تقاطع كل نص مع غيره من النصوص السابقة أو المتزامنة معه، وأن تدخله ضمن شبكتها طالما أنه: «يقع في مفترق طرق نصوص عدة، فيكون في آن واحد إعادة قراءة لها، واحتذاء، وتكثيفا ونقلا وتعميقا»[21].

يصب القول الأخير في أفق تأكيد أحد المبادئ الأساس التي عرفت ذيوعا كبيرا في النقد الحديث والمعاصر ألا وهي ظاهرة تعدد المعنى، وهي ظاهرة تنتج عن طابعه الانفجاري المميز له الذي يجعله: «إشارة مفتوحة على عدد لا نهائي من المشيرات والمضامين مطوية على تعددية المعنى الذي لا يمكن أن تقتنصه شبكة التفسيرات نظرا لطابعه

الانفجاري، فكل نص يتفاعل مع غيره من النصوص إذ ينتمي إلى مجال تناصي»[22]، ولعل هذا ما جعل رولان بارط يذهب إلى حد تشبيه النص بفص البصل في تداخله وتشابك أغشيته: «فالبصلة تتكون من أغشية متتالية، بعضها فوق بعض، حيث لا لب ولا نواة ولا قلب، وإنما هناك أغشية متشابكة ونزع غشاء يكشف عن غشاء آخر مماثل حتى النهاية، حيث لا نهاية ولا بداية فكلها أغشية»[23].

يستمد هذا التشبيه قيمته من دلالة محتواه الذي يلزمنا النظر إلى النص: «في علاقته التواردية القائمة بين بنيته الداخلية وبنيته الخارجية، باعتباره حديثا يحيل على أحداث سابقة عليه»[24]، وهو ما أكده يوري لوتمان من جهتين: تتمثل الأولى في تمييزه بين مصطلحي خارج النص Extra-textuel وداخل النص Intra-textuel، ويقصد بخارج النص: «كل العلاقات الخارجة على النص أو الواقعة فيما وراء بنيته الداخلية، والتي تهب النص معناه ضمن السياق العام المتحكم في حل شفرتها الخاصة وفق مكونات نظام بنية «عالم النص الداخلي»[25]؛ وتتحدد الجهة الثانية في اعتباره التناص المدخل الرئيس لتحليل النصوص، لأن «كل ملفوظ يتكون من تداخل وتقاطع ملفوظات أخرى مقروءة أو مسموعة. لذا فإن تحليل النصوص يستدعي افتراض وجود تناص بينها من خلال علائق متعددة، أهمها ثلاثة أنواع: علاقة صراعية، وعلاقة نفي، وعلاقة توكيد»[26].

وستأخذ هذه العلاقات التناصية دلالات مغايرة مع لوران جيني، بحيث سيحدد المتناص Inter-texte بوصفه: «نصا يستوعب عددا من النصوص ويظل متمركزا من خلال المعنى»[27]. وقد أوضح عملية الاستيعاب هاته من خلال ثلاثة قواعد أساس، هي: «التلفيظ

Verbalisation حيث يتم فيه اختزال النصوص غير اللفظية وتقديمها من خلال اللفظ في النص، والخطية التي تبدو من خلالها عملية الاستيعاب مدمجة في خطية النص، وأخيرا التضمين»[28]. أما فيما يتعلق بالتناص فقد نظر إليه باعتباره: «تحويلا ثقافيا وتجديدا لفاعلية المعنى، إذ إن العمل الأدبي خارج التناص يصبح ببساطة غير قابل للإدراك، لأننا لا ندرك المعنى أو البنية في عمل ما إلا في علاقته بأنماط عليا (...) يدخل العمل الأدبي معها في علاقة تحقق أو تحويل أو خرق»[29].

من هذا المنظور يغدو التناص رؤية نظرية ومنهجية مغايرة في قراءة النصوص وتأويلها، تتخلص من التعامل معه في انغلاقه اللغوي وانتظامه الخطي بوصفه سلسلة متواصلة من الأحداث المتنامية، لتنظر إليه بدل ذلك في تعالقه مع نصوص سابقة له أو متزامنة معه، وتعي في الوقت ذاته دوره وفاعليته في توجيه فعل القراءة والتحكم في عملياتها التأويلية. وهذا ما سيعلنه بول زيمتور في مشروعه النقدي الذي يبحث في كيفية اشتغال التناص انطلاقا من دراسة النماذج والمتغيرات أو ما يسميه بالحركية Mouvance، بحيث اعتبر أن كل نص يمتلك جينيالوجيا خاصة (علاقة نسب)، وأنه يقع في مكان محدد نسبيا في شبكة العلاقات النسبية. وقد انتهى إلى ذلك استنادا إلى دراسته للنص الوسيطي، وهو النص الذي لاحظ أن التناص يتمظهر فيه من خلال ثلاثة فضاءات: يتحدد أولها باعتباره مكانا لتحويل الملفوظات الآتية من مكان آخر؛ ويتمثل ثانيهما في «فضاء الفهم الذي يتحرك بحسب شفرة جديدة، وهو نتاج اللقاء بين خطابين أو أكثر في ملفوظ واحد، ويتجسد الثالث في الفضاء الداخلي للنص، حيث يشي النص مباشرة بالعلاقات التي تدخل مختلف أجزائه المكونة له»[30].

واستنادا إلى ما سلف يلاحظ أن طبيعة العلاقات المتحكمة في أغلب النصوص تظل متأرجحة – كما طرح ذلك لوسيان ديلنباخ – بين قطبين رئيسين: خارجي وداخلي، فالتناص الخارجي أو العام تتحقق فيه علاقة نص الكاتب بنصوص غيره من الكتاب، فيستوعب فيه أبنية خارجية تطبعها أحداث سياسية واجتماعية وتاريخية وغيرها، ويشغلها لحسابه الخاص، في حين أن التناص الداخلي أو المقيد فهو علاقة نصوص الكاتب بعضها ببعض[31].

وبالرغم من اختلاف التخريجات التناصية وتباين المواقع التي تحكمها والخلفيات التي توجهها يلاحظ أنها تجمع على نوعين من التناص: داخلي وخارجي، يتم عبرهما رصد العلاقات بين النصوص. وهو تصور صاحب مفهوم التناص حتى أواخر السبعينيات من القرن الماضي، إلا أنه ومنذ الثمانينيات ستستنبط علاقات متعددة تأخذها النصوص بعضها ببعض، وسيوسم كل واحد منها بمصطلح خاص ومميز، وهو ما سيتجسد في كتاب جيرار جنيت: طروس[32] Palimpsestes. فما خصوصية طرحه وقيمة إسهامه بهذا الخصوص؟

إذا كان جنيت قد اعتبر كتابه: مدخل لجامع النص حسب ترجمة عبد الرحمن أيوب، أو معمار النص حسب ترجمة سعيد يقطين موضوعا للشعرية، فإنه قد عدل من رأيه هذا في كتابه طروس، الذي بحث فيه عن المتعاليات النصية Transtextualités، بحيث اعتبرها موضوعا للشعرية، كما يعبر عن ذلك بقوله: «لا يهمني النص حاليا إلا من حيث «تعاليه النصي» أي أن أعرف ما يجعله في علاقة، خفية أم جلية، مع غيره من النصوص: هذا ما أطلق عليه «التعالي النصي» وأضمنه «التداخل النصي» بالمعنى الدقيق (والكلاسي منذ جوليا كريستيفا)... وهو التواجد اللغوي (سواء أكان نسبيا أم كاملا أم ناقصا) لنص في

نص آخر»[33]. وبهذا الاعتبار يبدو أن التناص لم يعد إلا نمطا ضمن المتعاليات النصية، والتي يمكن تصنيفها إلى ما يلي:

- المناص Paratexte: ويكون في عناوين الكتب وأيقوناتها ومقدماتها وكلمات الناشرين وغيرها. وتتخذ المناصات طابعا شكليا من حيث برمجة العمل الأدبي ومرفولوجيته في التكون الظاهري، وقد خصها جنيت بكتاب خاص هو: عتبات[34].
- الميتانص أو الماوراء نصية Metatexte: وهو علاقة تربط نصا بآخر دون أن يذكره ويستدعيه .
- النص اللاحق: ويتحدد في العلاقة التي تربط النص «ب» باعتباره نصا لاحقا Hypertexte بالنص «أ» بوصفه نصا سابقا[35] Hypotexte، وهي «علاقة محاكاة أو تغيير، وتعطينا المعارضة والمحاكاة الساخرة فكرة عنها»[36].
- معمارية النص: وهو « النمط الأكثر تجريدا وتضمنا، إنه علاقة صماء، تأخذ بعدا مناصيا، وتتصل بالنوع: شعر، رواية ، بحث...»[37].

وبالرغم من تداخل هذه الأنماط وتقاطعها إلا أن جنيت يميز بين معمارية النص والتعلق باعتبارهما يتميزان بطبيعة كلية مختلفة عن باقي الأنماط الثلاثة: التناص والمناص والمتناص، مادام أنهما ينهضان بوصفهما علاقة بين نصين محددين تستوعب فيها باقي الأصناف الأخريات ذات الطبيعة الجزئية[38].

لقد استطاعت مقاربة جيرار جنيت للتناص أن تجعله يتميز عن غيره من الباحثين والمنظرين، وذلك لأنه استنبط الأشكال والأنماط المتحكمة في أنواع العلاقات النصية داخل النص، فأوضح نقط تداخلها وتقاطعها ولم يعد بذلك التناص في تصوره سوى أحد مستويات التعالي

النصي الذي اعتمده لتشييد صرح نظرية عامة متماسكة نسقيا من شأنها إضاءة مختلف أوجه آليات التفاعل النصي.

إذا كان النص – أي نص – صياغة مغايرة لخطابات لغوية مختلفة، سابقة أو متزامنة معه، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا بإلحاح : ما تجليات الفعل التناصي في مقامات الهمذاني؟ وما العلاقة التناصية بين المقامة من جهة والنصوص الأدبية والعلمية والثقافية من جهة أخرى؟

2 - شعرية البلاغة في مقامات الهمذاني:

يبدو في مقامات الهمذاني أن تذاكر الشعر والبلاغة كان سلوكا مهيمنا على أبرز الأنشطة اليومية لعيسى بن هشام؛ إذ كثيرا ما كان يجتمع بصحبه في حلقة علمية للمذاكرة فيهما وطرح قضاياهما وإشكالاتهما، وهي مذاكرة لم تكن مخصوصة بزمان ولامكان محددين، فقد كانت تتم بالليل والنهار، وتجري في كل تخوم الجانب الشرقي من بلاد الإسلام: من جرجان الأقصى (ص 108-118) إلى العراق (ص 91-130)؛ ومن الشام (ص 300) إلى البصرة (ص 174)[(39)]، فحيثما طرحت الغربة ابن هشام، ومتى ما تهيأت أسباب المذاكرة وشروطها إلا وأثير سؤالا الشعر والبلاغة وطرحت دوافع قولهما، وخصائصهما الجمالية ومراتب الإبداع فيهما.

وإذا كان ذلك يعود إلى قيمة البيان ومكانته المتميزة في الثقافة العربية الإسلامية، فإنه يندرج أيضا في سياق تقديم الشخصية الثانية في مقامات الهمذاني، ألا وهي أبو الفتح الإسكندري الذي يبدو عالما بكل الأسرار الجمالية والإبداعية للشعر والبلاغة، مالكا لكل مفاتيحهما؛ إنه بعبارة مختصرة ودقيقة نموذج متألق من أرقى لحظات التميز الجمالي والأدبي للبيان العربي، وعلامة حية تغالب التردي الثقافي لتظل شاهدة

على روعة الشعرية العربية وبراعتها، ولتناهض كل أشكال الجهل والاندحار الثقافي والعلمي والأدبي.

وليس غريبا والأمر كذلك أن ترتسم ملامح تلك الشخصية بتقاسيم التفوق والبراعة في القول، واحتكار كل مظاهره وفنونه، سواء على لسانه أم على لسان ابن هشام، فهذا الأخير يقول عنه: «كنت بالبصرة ومعي أبو الفتح الإسكندري رجل الفصاحة يدعوها فتجيبه، والبلاغة يأمرها فتطيعه» (ص 174)، ويقول عنه أيضا: «كان يبلغني من مقامات الإسكندري ومقالاته ما يصغي إليه النفور، وينتفض له العصفور، ويروى لنا من شعره ما يمتزج بأجزاء النفس رقة، ويغمض عن أوهام الكهنة دقة» (ص 102)، وكان « ينطق فتفتننا ألفاظه.» (ص 103)؛ أما الإسكندري فيصف نفسه بقوله: «لو شئت للفظت وأفضت. ولو قلت لأصدرت وأوردت. ولجلوت الحق في معرض بيان يسمع الصم. وينزل العُصْمَ» (ص 80).

ولا يكتفي الإسكندري بالقول إنه يجمع إلى الفصاحة حسن البيان، بل يردف ذلك بصفات أخرى تدل على موسوعية علمه وإحاطته بكل أفانين المعرفة، وهذا ما يصرح به بعبارة لا تخلو من وثوقية واعتداد بالنفس، بحيث يقول: « سلوني أجبكم، واسمعوا أعجبكم» (ص 80).

ومما لا شك فيه أن الصورة التي يرتسم بها أبو الفتح الإسكندري في متخيل الهمذاني لاتعدو أن تكون صورته هو ذاته بالملامح والمميزات التي يريد أن يرسخها في ذهن قراء مقاماته، وهي صورة ترسخت فعلا لدى القدامى الذين أقروا له بالسبق في إبداع المقامة، وشهدوا له ببراعة الخطاب وفصاحة اللسان. ولعل من أبرز ما يبين ذلك قول الحريري (ت 510هـ): «(...) إن البديع رحمه الله سباق غايات، وصاحب آيات، وأن المتصدي بعده لإنشاء مقامة، ولو أوتي بلاغة قدامة؛ لا يغترف إلا من فضالته، ولا يسري ذلك المسرى إلا

بدلالته»[40]، وقول ابن حزم (ت 463هـ) أيضا: «وأما المتأخرون فإنا نقول: إنهم مبعدون عن البلاغة ومقربون من الصلف والتزيد، حاشا الحاتمي وبديع الزمان»[41].

يكتسي ما يشير إليه الحريري وابن حزم هنا أهمية بالغة لكونه يؤكد أن علو شأن جمالية مقامات الهمذاني وقيمتها البلاغية تدرك في علاقتها بالموروث النقدي والبلاغي عند العرب، ومن ثم يبرزان أن لاسبيل إلى فصل مقاماته عن ذلك الموروث.

إلا أن قيمة مقامات الهمذاني لا تنحصر في هذا الإطار، بل تتجاوزه إلى ماهو أعمق منه، بحيث إذا رجعنا إلى نصوصه السالفة نلاحظ أنه يحاور بها الذاكرة الجمالية للعرب، فيرى أن الفصاحة والبلاغة صفتان ضروريتان في كل خطاب أدبي، وأن الشاعرية لا تتحقق عند المبدع بمجرد ابتكار معان جميلة وعوالم جديدة، بل وأيضا بقدرته على التعبير عنها لغة وإنجازا، فيتعالق الصوت مع الدلالة ويتناغما إلى الدرجة الجمالية التي تأسر انتباه الشارد غير المكثر بالأشياء، ويتراقص مع موسيقاها وإيقاعاتها «العصفور»، وتعجز خيالات الكهنة عن فهمه وتمثله، بل ويسمع بيانه وكلماته من به صمم، وهي وإن كانت قدرات خارقة تؤكد سحر كلامه وبراعة مقاماته، فإنها ولاشك تتناص مع كثير من العبارات الشعرية المشهورة في قصائد المتنبي أو غيره.

والواقع أن قارئ المقامات يلاحظ أنها تتعالق من عناوينها وبنياتها الاستهلالية إلى آخر عبارة وجملة وكلمة فيها مع نص أدبي أو حديثي أو فقهي أو تاريخي أو نقدي، فأحكام هذه الخطابات وتصوراتها وعباراتها ظلت حاضرة بقوة في المقامات، لكن بأسلوب بلاغي يمزج بين دقة التعبير وجماليته، ويبيح الحديث عن شعرية التاريخ والفقه والحديث وغير ذلك انطلاقا من الأسلوب الذي عبر به عن تلك العلوم. ولئن

كانت بلاغة الصورة الشعرية وجمالية العبارة البيانية ظلت حاضرة في تشكل خطاب المقامات وموجهة لها في بناء عباراتها وصياغة أساليبها، فإن الأمر يجد تفسيره في انشغال الهمذاني بالقضايا التي كانت موضوعا للدرسين البلاغي والنقدي القديمين، والتي مثلت أبرز أسئلتهما الجمالية وانشغالاتهما النظرية حتى أواخر القرن الثالث للهجرة؛ ومن أهمها: قضية مصدر الشعر وبواعثه، وقضية الموازنة بين الشعراء، وقضية القديم والمحدث في الشعر، وغيرها من القضايا النقدية والبلاغية المختلفة، التي لم يكتف بترديدها، بل تناص معها وحاور أصحابها بلغة جمالية تجمع بين دقة النقد وبراعة الإيحاء وعمق التعبير.

3 - في خطاب البلاغة وبلاغة الخطاب:

احتل سؤال البلاغة في مقامات الهمذاني درجة هامة، وقد تفرد بموقف خاص في تصور خصائصها ومميزاتها وشرائط تحققها، فرأى أنها صفة جمالية خاصة بالخطاب والخطيب معا، وأنها لا تتحقق ببلوغ الكلام درجة عليا من الصياغة الجمالية والأداء التلفظي، بل وأيضا وأساسا بقدرة صاحبه على الجمع بين القدرة على نظم الشعر البديع والمهارة في صناعة النثر، أما إذا اقتصر البليغ على الشعر دون النثر، فإنه يظل في تصوره غير مستحق لها، بل ومجرد مدع لها، يقول موضحا ذلك: «إن الجاحظ في أحد شقي البلاغة يقطف، وفي الآخر يقف. **والبليغ من لم يقصر نظمه عن نثره، ولم يزر كلامه بشعره.** فهل تروون للجاحظ شعرا رائعا (...) فهلموا إلى كلامه فهو بعيد الإشارات، قليل الاستعارات، قريب العبارات، منقاد لعريان الكلام يستعمله. نفور من معتاصه يُهمله، فهل سمعتم له لفظة مصنوعة، أم كلمة غير مسموعة؟» (ص 145).

تتحدد البلاغة عند الهمذاني بوصفها طريقة خاصة وأسلوبا متميزا في تشكيل الخطاب وصياغة الأساليب وبناء التراكيب، وهي في رأيه صفة خاصة بالأسلوب التعبيري لا بالجنس الأدبي، لأنها مثلما تتحقق في الشعر، تتحقق أيضا في النثر، إلا أنها تختلف من خطاب إلى آخر، فالسمات التمييزية للشعر مغايرة للسمات التمييزية للخطابة، وكل واحد منهما يحقق بلاغته بمكونات وعناصر خاصة.

ولئن كان الهمذاني يرى أن بلاغة الخطاب - سواء كان شعرا أم خطابة - تتحقق بواسطة عدة خصائص أسلوبية ومميزات تركيبية من قبيل الإيحاء والتصوير الفنيين والتناغم التركيبي والترابط النصي وغير ذلك من السمات التي يشير إليها في نصه السابق صراحة أو ضمنا عبر الإحالة إلى نقيضها، فإنه يرى أن البليغ لا يستحق فعليا هذه التسمية إلا إذا كانت قدرته على قول الشعر في منزلة قوته على صناعة الكلام المرسل. ولا شك أنه ينطلق هنا من تصورات كثير من النقاد والبلاغيين العرب الذين قسموا البلاغة إلى شقين: الشعر والنثر، إلا أنه يختلف معهم جميعهم في اعتقادهم صعوبة الجمع بينهما والبراعة فيهما بالدرجة نفسها، خاصة ما رواه الجاحظ عن مجموعة من الخطباء والشعراء والذي انتهى فيه إلى صعوبة جمعهم بين الخطابين معا[42]. بحيث رأى أن لا شيء يمنع الإنسان من البراعة في الشعر والنثر معا، ولعله بذلك كان يفخر بشكل غير معلن بمقاماته التي وصلت أعلى درجات الجمالية، وحققت ما عجز الآخرون عن تضمينه في خطاباتهم، وهو فخر يتضح بصورة جلية من خلال مقاربته لسؤال الشاعرية .

4 - قضية الإبداع الشعري:

مثل التساؤل حول مصدر الشعر وبواعثه أحد أكبر القضايا التي استأثرت باهتمام القدامى؛ إذ كيف يتأتى لفئة معدودة من الناس أن

تبهر الأسماع وتسحر الألباب وأن تملك طاقة غريبة على الإبداع وقدرة فائقة على تصريف الكلام وصياغته بأساليب إيحائية وتصويرية بديعة؟! ولماذا ليس في متناول كل الناس أن يضربوا بسهام من الشعر ويقولوا مثل ما يقوله الآخرون مع أنهم لا يختلفون عنهم ظاهريا بشيء؟! ثم لماذا يستعصي حتى على أولئك الممتلكين لتلك القوة الغامضة قول الشعر في كثير من الأوقات، فيغرقون في صمت كئيب وحارق؟!

لقد شكلت هذه الأسئلة وغيرها أبرز القضايا التي شغلت عقول النقاد القدامى. وإذا كانت إجاباتهم عنها ومقارباتهم لها قد تنوعت وتطورت في لحظات مختلفة من سيرورة تفكيرهم النظري في الظاهرة الإبداعية ونتاجاتها الفنية، فإن الصيغة الأولى للجواب كان يتنازعها تفسيران متباينان: كان يرجع الأول الشاعرية إلى مصادر غيبية وقوى خارجية؛ بينما كان يربطها الثاني ببواعث نفسية ويردها إلى طاقات إدراكية ووجدانية خاصة.

ومن ثم لم يكن الشعر حسب التفسير الأول إلا صوت كائن غيبي (جن أو شيطان) يبثه في نفس الشاعر وينفثه في لسانه، ويظل يجذبه ويصرعه حتى ينتفض صادحا به. ويعد الشعر حسب التفسير الثاني نتاج انفعالات نفسية وتجارب عاطفية تحتاج إلى مثيرات خارجية وبواعث موضوعية لتتشكل في قالب فني وبأسلوب جمالي.

وقد ظلت مقاربة الهمذاني للشاعرية - باعتبارها نشاطا إدراكيا وتعبيريا غريبا - تتراوح بين التفسير الغيبي والعلمي؛ فذهب في سياق التفسير الأول إلى أن الشعر حالة إبداعية تتصل فيها نفس الشاعر بصوت شيطان من الجن وتتلقاه منه، ولذلك فكل القصائد العربية الخالدة أملاها أحد شياطين وادي عبقر، وأوحى بها إلى الشاعر المنسوبة إليه، يقول أبو الفتح الإسكندري:

فإن شيطاني أمير الجن يذهب بي في الشعر كل فن

(ص 210)

وفي السياق نفسه يقول أحد شياطين الجن: «ما أحد من الشعراء إلا ومعه مُعين منا» (ص 255).

ويبدو أن استحضار الهمذاني لخرافة شياطين الشعر لم يكن يروم تفسير الظاهرة الشعرية وبيان مصدرها، بقدر ما كان ينشد إثراء حكايته القصصية بمادة تخييلية مستمدة من صميم الموروث النقدي القديم، وذلك حتى يزداد سرده جمالية، فيؤكد بدوره ما كان يسعى الشعراء الذين يوظفون هذه الحكاية إلى تأكيده من إيهام بأن سر البراعة و غرابة النص الجديد إنما كانت بفضل اللقاء مع الجن والشياطين، وهو لقاء كان يروم الأقدمون - كما هو الشأن بالنسبة إلى الهمذاني - تأكيد مزية وفضل على بقية الناس الآخرين. أما عن حقيقة الموقف من فكرة وجود مصادر غيبية للشعر فيبدو أنه لم يكن يؤمن بها.

ولعل مما يؤكد ذلك حديثه عن مصدر الشعر وبواعث قوله انطلاقا من مقاربة تفوت درجات الشاعرية وعلل استعصائها على القول في لحظات زمنية وحالات نفسية مختلفة؛ فقد أرجع ذلك إلى تفاعل عدد من العوامل النفسية والمعطيات الموضوعية، معتبرا أن الشعر تجربة إبداعية تحتاج لتخلقها إلى العديد من المثيرات والمهيئات التي تخرج النفس من حالات الاضطراب والتشويش التي تعوق العملية الإبداعية، فتوصلها إلى درجة الصفاء ولحظة تحرر النفس و«الخيال الشاعري»، وهو ما يتحقق في الفضاءات الطبيعية الجميلة والأماكن الساحرة، يقول في هذا الإطار: «كنت أجتاز في بعض بلاد الأهواز، وقصاراي لفظة شرود أصيدها وكلمة بليغة أستزيدها» (ص 148).

فالخروج إلى أرض الأهواز، وهي منطقة بين البصرة وفارس مشهورة بمائها العذب والغزير وبطيعتها الخلابة[43]، يروم أساسا التخلص من

لحظة إدراكية مضطربة والحلول في أخرى شاعرية تذوب فيها الذات وتندمج في إيقاعات خرير المياه (مياه الأودية والسواقي) وسكون الطبيعة وجمالها الآسر، لتستكشف أسرار العالم والنفس وتنفذ إلى بواطن الأشياء فتبرز تناغماتها الخفية التي تحتجب وراء تنافرها الظاهري.

ويتناص النص السالف مع تصورات عربية قديمة كان يعتبر فيها بعض الشعراء والعلماء خلال القرن الثاني للهجرة الاختلاء بالنفس والخروج إلى الفضاءات الطبيعية الهادئة والساحرة من المثيرات الهامة التي يستعان بها على قول الشعر، من ضمنها ما جاء في العمدة: «(...) قيل لكثير: كيف تصنع إذا عسر عليك الشعر؟ قال: أطوف في الرباع المحيلة، والرياض المعشبة، فيسهل علي أَرْصَنُه، ويسرع إلي أحسنه. وقال الأصمعي: ما استدعي شارد بمثل الماء الجاري، والشرف العالي، والمكان الخالي (...) وروي أن الفرزدق كان إذا صعبت عليه صنعة الشعر ركب ناقته، وطاف خاليا منفردا وحده في شعاب الجبال وبطون الأودية والأماكن الخربة الخالية، فيعطيه الكلام قياده»[44].

وإذا كان واضحا من خلال مقارنة قول الهمذاني السالف بهذه النصوص أنه ينطلق منها ويتبنى التصور الذي تنطوي عليه، فمن المؤكد أنه ينشد بذلك التنبيه على أن القول الشعري لا يتأتى بحصول الاستعداد الغريزي في النفس أو بامتلاك المهارات الفنية والأسلوبية فقط، بل لابد إلى جانب ذلك من إحاطة النفس بطقوس إبداعية تثير القوى الشاعرة وتطلق عنان تخاييلها.

5 - قضية الموازنة بين الشعراء:

يعتبر التمييز بين الشعراء - من حيث قدراتهم الإبداعية وطبقاتهم في سلم الشاعرية وأثر أشعارهم في الذوق الجمالي العام فضلا عن الخصائص الفنية والأسلوبية التي تميز شعر كل واحد منهم - من أبرز القضايا التي كانت موضوع تفكير النقاد العرب القدامى واشتغالهم.

وإذا كانت كثير من المصادر النقدية قامت على تصنيف الشعراء إلى طبقات، والتمييز بين أشعارهم والموازنة بين تجاربهم الإبداعية، فإن ذاكرة الرواة قد نقلت نصوصا كثيرة تبين أن تلك القضايا كانت موضوع نقاش منتديات الأدب ومجالسه منذ الجاهلية وصدر الإسلام؛ إذ كانت صيغة سؤال: ما تقول في امرئ القيس؟ وما تقول في النابغة؟ وما تقول في زهير؟ هي الخيط الناظم بين الأزمنة الثقافية العربية آنئذ، وقد طرح السؤال ذاته وبالصيغة نفسها على رسول الله، صلى الله عليه وسلم، وعمر بن الخطاب رضي الله عنه وأم جندب زوج امرئ القيس[45]، كما أن أول كتاب نقدي عربي قديم قام على أساس الموازنة بين الشعراء المجيدين في أزمنة ثقافية محددة، ونعني به كتاب ابن سلام الجمحي (ت 231هـ): طبقات فحول الشعراء.

وقد أعاد الهمذاني في مقاماته طرح الأسئلة ذاتها التي ترددت قبله بأربعة قرون دون أن يجتر الانطباعات الجمالية والأحكام النقدية التي سادت قبله، أو يكررها بلغة حرفية، بل صاغها بأسلوب جديد وضمنها تصورات أخرى. ويستشف من طريقة عرضه لها أنه استقرأ كل الأحكام السابقة فاحتفظ بتلك التي تبدو أكثر إحاطة بالموضوع ووصفا له، وأغناها بملاحظات دقيقة نابعة من تأمله العميق لطبيعة الشعر العربي وتفكيره في قضاياه، فصاغ كل ذلك في عبارات مختزلة تجمع إلى شمولية الحكم براعة الأسلوب وجمالية التعبير.

ويعتبر امرؤ القيس (ت حوالي 540م) أول شاعر عربي حكم الهمذاني على شاعريته وقيمها، وذلك في قوله على لسان أبي الفتح الإسكندري: «هو أول من وقف بالديار وعرصاتها. واغتدى والطير في وكناتها. ووصف الخيل بصفاتها. ولم يقل الشعر كاسبا. ولم يجد القول راغبا. ففضل من تفتق للحيلة لسانه. وانتجع للرغبة بنانه»(ص 80).

يكتسب استهلال الهمذاني حديثه عن الشعر بامرئ القيس دلالته الخاصة وقيمة المتميزة من رمزيته في الذاكرة الجمالية للشعر العربي، التي تشير إلى السبق والتقدم على كل المستويات: الزمنية والإبداعية والفنية؛ فهو أول شاعر بدئ به الشعر، وفاق كل الشعراء حتى صارت «له الحظوة والسبق، وكلهم أخذوا من قوله واتبعوا مذهبه»(46).

ويلاحظ أن حكم الهمذاني ينقسم في العمق إلى ثلاثة مستويات كل واحد منها يلامس جانبا خاصا من شاعرية امرئ القيس: يهم المستوى الأول الخصائص الشكلية والبنيوية التي تسم قصائده، والتي تعد نموذجا فنيا لطريقة بناء القصيدة العربية القديمة، وتتمثل في افتتاح القول الشعري بذكر الديار والدمن والآثار والبكاء على أهلها الظاعنين عنها ونحو ذلك من عناصر المقدمة الطللية في شعر امرئ القيس وما يعقبها من عناصر ومواضيع(47)، ويشير الهمذاني إلى هذا المستوى بقوله في النص أعلاه :«هو أول من وقف بالديار وعرصاتها».

ويتعلق المستوى الثاني بالخصائص المميزة لشاعرية امرئ القيس، وتتجلى أساسا في قدرته الإبداعية على إدراك جهات تقارب الظواهر المادية المتباعدة في الحس، وكشف عناصر تشابهها وتناغمها التي لم تخطر على أي أحد من قبل. ويستمد الهمذاني هذا الرأي من الحكم النقدي الذي ساد قبله، ويجمع فيه النقاد القدامى على أن العلامة الفارقة لشاعرية امرئ القيس براعة أوصافه، فقد «كان أحسن أهل طبقته تشبيها»(48). ويبدو أن قوله في النص أعلاه: «ووصف الخيل بصفاتها» إنما يحيل إلى هذا الحكم ويعيد صياغته وتأكيده بأسلوبه الخاص.

أما المستوى الثالث والخير فيهم العامل الحاسم في تفوق امرئ القيس وتقدمته، ويتميز هذا المستوى عن المستويين السابقين باعتباره

عنصرا خارجيا لا علاقة له بالبنيات اللغوية والموضوعية لقصائده الشعرية. ويتعلق ببواعث قول الشعر وإبداعه لدى امرئ القيس؛ ذلك أنه – وخلافا لغيره من الشعراء المتقدمين – لم يقل الشعر طمعا في مال أو رغبة في جاه أو رهبة من مكروه، بل كان الدافع إليه عنده ميل غريزي خالص وافتتان وجداني عميق، ويبدو أن صفاء شعره وخلوه من أي دافع مادي هو ما جعله يتقدم كل الشعراء السابقين، ولئن كان الهمذاني قد عبر عن ذلك بقوله: « ففضل من تفتق للحيلة لسانه، وانتجع للرغبة بنانه» كما تشير الجملة الأخيرة من النص أعلاه، فإنه هنا إنما يستثمر الآراء والأحكام النقدية السابقة التي أكدت الفكرة، فيعيد صياغتها وبلورتها بأسلوب جمالي يجمع بين عمق الفكرة ودقة العبارة وبراعة الأسلوب.

ووقف الهمذاني بعد ذلك عند النابغة الذبياني (ت حوالي 604م)، فلخص أبرز مميزات شاعريته في قوله: « إنه يثلب إذا حنق، ويمدح إذا رغب، ويعتذر إذا رهب، ولا يرمي إلا صائبا» (ص 80).

من الملاحظ في هذا الحكم أنه يقوم على أساس التمييز بين الثابت في شاعرية الشاعر والمتغير فيها، فالخصائص الثابتة تكمن في وصفه له بأنه «لا يرمي إلا صائبا»، أما الخصائص المتغيرة فتبرزها الجمل الثلاث الأولى التي تسبق هذا القول، والتي تربط بين أسلوبه الشعري وحالاته النفسية والوجدانية، معتبرا اختلاف مضامين قوله الشعري رهين تغير حالاته النفسية ومطبوعا بانفعالاتها.

فالذبياني مشهود له ببراعة الوصف ودقة التصوير، ومعترف له بعلمه بالشعر ونقده، ولذلك كانت العرب تضرب له «قبة حمراء من أدم بسوق عكاظ، فتأتيه الشعراء فتعرض عليه أشعارها»[49]، وتلتمس منه النظر فيها والحكم عليها والتنبيه على مواطن الخلل والضعف في بنياتها التركيبية والأسلوبية.

وقد مكنته موهبته في اختراع المشابهات وتشخيص الصور المعنوية والتدقيق فيها من تشكيل تمثيلات شعرية بديعة تعكس حالاته النفسية والعاطفية وتتناغم معها. ويكفي لبيان ذلك الوقوف عند وصف الهمذاني له بأنه « يعتذر إذا رهب»، وهو وصف يختصر ما يمكن تسميته بـ «شعرية الاعتذار» عند النابغة، وتشير إلى حالات الخوف والرعب والذعر التي سكنته وجعلته يبدع في تصوير الحالة النفسية الرهيبة للإنسان المرعوب. ويبدو ان الهمذاني يحيل بذلك إلى أشعاره في النعمان بن المنذر (ت نحو 595 م) أمير الحيرة لما بلغه وعيده، فتمكن الرعب من نفسه وضاق به طول هروبه منه. وهي أشعار مطبوعة برقة الاعتذار وصدق في التعبير وبراعة في تصوير الحالة النفسية لخائف من بطش لا محالة واقع، والهارب من ذنب لم يقترف، يقول معبرا عن ذلك في قصيدته العينية[50]:

وعيد أبي قابوس في غير كنهه أتاني ودوني راكس فالضواجع
فبت كأني ساورتني ضئيلة من الرقش في أنيابها السم ناقع
يسهد من ليل التمام سليمها لحلى النساء في يديه قعاقع
تناذرها الراقون من سوء سمها تطلقه طورا، وطورا تراجع

تكمن براعة الذبياني في اعتذاره وتصوير حالته النفسية في أنه شبه حالته لما بلغه وعيد أمير الحيرة بمن لذغته أفعى من الرقش – وهي أخطر الأفاعي سما وأسرعها قتلا- دلالة على أن وجع الألم وصل به إلى أبعد مدى، فأفقده طعم الهناء والاطمئنان، فأخذ يتقلب بين الحياة والموت. وستزداد البنية التخييلية للصورة جمالية حين يشبه حالته النفسية بالليل وذلك في قوله:

فإنك كالليل الذي هو مدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع[51]

فقد قرن خوفه من بطش النعمان وهروبه منه بالليل الذي يرمز في المتخيل الإنساني إلى المصير السوداوي المرعب الذي يتربص

بالإنسان، ويذكره باقتراب ساعة النهاية الحتمية. وبذلك خيل أن رهبته وخوفه من وعيده يتضاعفان ويحتدان كلما طال هروبه، لأنه يعي أن بقدر ما يبتعد عن قدره المحتوم إلا ويزداد دنوا منه.

وتناول الهمذاني بعد ذلك شاعرية زهير بن أبي سلمى (ت 609م) فقال عنه إنه: «يذيب الشعر والشعر يذيبه، ويدعو القول والسحر يجيبه.» (ص 81). وتتأتى أهمية هذا الحكم من كونه يكاد يختصر رأي العرب قديما في شاعرية الرجل وشعرية قصائده. ذلك أنه « عاش للشعر يرويه ويعلمه»[52]، فكان مفتنا بقول الشعر منصهرا كليا في تجاربه الإبداعية، واشتهر بعنايته القوية والعميقة بقصائده وبكثرة تنقيحه لها، وطول نظره فيها قبل أن ينشرها بين الناس، وقد انعكست علاقته بقصائده على أساليبه التمثيلية والإيحائية، فصارت نموذجا لبراعة التعبير ودقة التصوير، فشهدت له العرب بأنه كان أبعد الشعراء عن السخف «وأجمعهم لكثير من المعنى في قليل من المنطق، وأشهدهم مبالغة في المدح، وأكثرهم أمثالا في شعره»[53].

وإذا كانت كلمة «السحر» في حكمه تدل على طبيعة الإثارة الجمالية التي تحدثها أشعاره في النفس، فإن توظيفها يحيل إلى تصور راسخ في التفكير الجمالي عند العرب منذ عهود بعيدة مؤداه: أن للشعر وقعا عميقا في النفس يماثل فعل السحر، لأنه يحمل الإنسان على التسليم بحكم ما أو إنكاره، والقيام بفعل معين أو التخلي عنه بالرغم من أن ذلك قد يتنافى مع أحكام ومقتضيات العقل. وثمة شواهد كثيرة تشير إلى هذا التصور من ذلك مثلا قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحرا»[54]، وقول ابن الرومي (ت 284هـ):

في زخرف القول ترجيح لباطله والحق قد يعتريه بعض تغيير
تقول: هذا مجاج النحل تمدحه وإن تعب قلت: ذا قيء الزنابير
مدحا وذما، وما جاوزت وصفهما سحر البيان يري الظلماء كالنور

وقد أولى الهمذاني هذا التصور عناية خاصة، فأحال إليه واستثمره غير مرة في مقاماته، ويستشف ذلك من قوله: « كان ينطق فتفتننا ألفاظه» (ص 103)، وقوله كذلك: «فاستفزني رائع ألفاظه.» (ص 157).

ولا تكمن قيمة ما يشير إليه الهمذاني هنا في كونه يستعيد الأحكام النقدية فيرددها، فكتابه – وإن كان يتناول قضايا الشعر والشعرية، ويعنى بالحكم على الشعراء وتقييم تجاربهم الإبداعية وقصائدهم – فهو ليس كتابا نقديا محضا، بل نص جمالي يجعل من أحكام النقاد وآرائهم مادة لبناء نصه وصياغته الجمالية، ولذلك نلاحظ أن توظيفه لآراء السابقين كان يصاغ في بنية لغوية جميلة تستثمر المحسنات البديعية بصنفيها المعنوي واللفظي لإضفاء قيمة جمالية على الحكي المقامي، ولئن كان قد اتضح ذلك فيما سبق ، فإنه يبرز جليا في حديثه عن طرفة بن العبد (ت نحو 564م) حيث يقول عنه: «هو ماء الأشعار وطينتها. وكنز القوافي ومدينتها. مات ولم تظهر أسرار دفائنه. ولم تفتح أغلاق خزائنه» (ص 81).

يستثمر الهمذاني في حكمه هذا الصورة التي ترسخت في ذاكرة الشعر العربي القديم عن الشاعر، وهي صورة تشير إلى تفتق لسانه بقول الشعر وهو لايزال صغيرا، وأنه استطاع – بالرغم من موته المبكر– أن يخلد اسمه في ديوان الشعر العربي بقصائد بديعة وجميلة، ولهذا فهو يحضر في متخيل الهمذاني بوصفه رمزا يحيل إلى الخصوبة ويقترن بها (الماء والطين).

ومن الشعراء الذين يستحضرهم أيضا في محكيه التخييلي الفرزدق (ت هـ) وجرير (ت 110هـ)، معتمدا على إبراز التصورات والأحكام النقدية التي تداولها الرواة خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، معيدا بلورتها في عبارات مختصرة وبأسلوب بليغ ومكثف.

ويلاحظ أن الهمذاني يتبع طريقة مغايرة لتلك التي ميزت تعامله مع الشعراء الجاهليين الأربعة، إذ ستنضاف إلى صيغة السؤال المعهود: « ما تقول في...؟» صيغة أخرى كما يتضح من التساؤل الآتي: « فما تقول في جرير والفرزدق وأيهما أسبق؟» (ص 81). فهذا السؤال يتضمن مطلبين مترابطين هما تقييم شاعريتين متزامنتين ومختلفتين والحكم على أسبقيتهما الشعرية، وليس الزمنية، ثم الموازنة بين أساليبهما الفنية استنادا إلى طبيعة المواضيع الشعرية التي تفردا بها، والأغراض الفنية التي برع فيها كل واحد منهما. وهذا ما سيتضح من خلال الإجابة المقدمة؛ بحيث يقول الهمذاني على لسان أبي الفتح الإسكندري: «جرير أرق شعرا، وأغزر غزرا، والفرزدق أمتن صخرا، وأكثر فخرا، وجرير أوجع هجوا، وأشرف يوما، والفرزدق أكثر روما، وأكرم قوما، وجرير إذا نسب أشجى، وإذا ثلب أردى، وإذا مدح أسنى، والفرزدق إذا افتخر أجزى، وإذا احتقر أزرى، وإذا وصف أوفى» (ص 81).

تمثل أغراض المديح والهجاء والفخر والنسيب أبرز المقاييس المعتمدة في الحكم على أسلوبي الشاعرين والتمييز بينهما، ويلاحظ أن الشاعرين يمثلان علامتين متقابلتين عند الهمذاني كما عند النقاد السابقين، فكل واحد منهما يتفوق في أغراض معينة ويتميز بأسلوب مختلف، ذلك أن ما يتفوق فيه جرير هو الهجاء والنسيب والمديح، بينما يتفوق الفرزدق في الفخر والوصف، وأسلوب جرير رقيق وغزير، أما أسلوب الفرزدق فخشن وصلب.

وبعودتنا إلى المدونة النقدية القديمة نلاحظ أن الهمذاني يستثمر الأحكام النقدية التي شاعت قبله، والتي كانت نتيجة تأمل أسلوب الشاعرين ومقارنته بطبعهما الشعري وطبيعتهما النفسية والإبداعية، فالقول إن «جريرا أرق شعرا وأغزر غزرا، وإن الفرزدق أمتن صخرا»

يتناص مع حكم سابق للأخطل (ت 90هـ) بين الشاعرين مؤداه: « جرير يغرف من بحر، والفرزدق ينحت من صخر»[55]، ومع قول الفرزدق عن غريمه جرير: « ما أحوجه مع عفته إلى صلابة شعري، وما أحوجني إلى رقة شعره لما ترون»[56]؛ فالصلابة والقوة والشدة خصائص تطبع البنيات الأسلوبية لشعر الفرزدق، بينما الرقة والعفة والغزارة فهي مميزات تسم شعر جرير وتميز أسلوبه.

وإضافة إلى ذلك، حدد الهمذاني مواطن اختلاف أشعار الرجلين على مستوى الأغراض، فرأى كل واحد منهما تفوق على صاحبه – نتيجة أسباب نفسية وموضوعية – في أغراض خاصة؛ فالفرزدق تفوق في الفخر وتميزت صوره الشعرية بدقة الوصف، بينما تفوق جرير في الهجاء والنسيب، ومرد ذلك إلى أن الفرزدق « نشأ في بيت كريم، مآثره ومفاخره لا تدفع»[57]، فـ « كان يعتد بآبائه وقبيلته اعتدادا لا حد له»[58]، ولذلك بلغ في الافتخار بنفسه ونسبه الغاية القصوى، وهذا ما كان يحيل إليه الهمذاني بقوله: «إنه أكرم قوما»، وإنه إذا «افتخر أجزى»؛ أما جرير فلم ينشأ في بيت مجد، وكان إذا أراد الافتخار يرتفع بفخره إلى أيام يربوع أو إلى قبيلة تميم عامة[59]، إلا أنه برع مقابل ذلك في الهجاء والنسيب، فكان لما يهجي « يريش سهامه ويسددها إلى نحور خصومه، محملا لها كل ما يمكن من سموم»[60]، وكفى شاهدا على ذلك بيته المشهور الذي صار في كتب النقد والبلاغة مثالا للهجاء المدقع، والذي يقول فيه مخاطبا الشاعر الراعي (ت 90هـ):

فغض الطرف إنك من نمير فلا كعبا بلغت ولا كلابا

ذلك أن الشاعر ما لبث أن انصرف من المجلس بعد سماع هجاء جرير له ولقبيلته وهو يردد: « فضحنا والله جرير»[61].

ومثلما برع في الهجاء وتفوق فيه أجاد أيضا في النسيب وأحسن، وقد كانت رقة نفسه وحرارة عاطفته وعفة أخلاقه سببا لتميز شعره في

التصابي بالنساء وبلاغة تصوير وجده ولوعته بهن. وإذا كان الهمذاني قد قرن صفة الشجن بأسلوبه في قوله: «إذا نسب أشجى»، فذلك لأن نسيبه الشعري يصور بدقة حالات الوجد والصبابة التي يستشعرها العاشق وما يصاحب ذلك من إحساس عميق بالشقاء والحرمان بفعل إمساك الحبيبة عن لقائه تدللا منها أو إكراها من أهلها أو رحيلها بعيدا عنه. ومما يدل على تفوق شعر جرير في النسيب أن أصحاب الفرزدق قاموا ينعون «النوار»، لما ماتت بشعر جرير، لأنهم لم يجدوا لزوجها الفرزدق شعرا صالحا لهذا الغرض(62).

6 - القديم والمحدث في الشعر العربي:

يعتبر الصراع بين مناصري الشعر القديم والمحدث من أبرز القضايا النقدية التي أثارت نقاشات واسعة وعميقة بين الشعراء واللغويين والنقاد العرب القدامى، وقد مثلت مدخلا هاما للتفكير في طرق تطور الشعر وبحث الأسباب الطبيعية والموضوعية لاختلاف مضامينه وأساليبه من زمن ثقافي إلى آخر، كما كانت أساسا للموازنة بين الشعراء القدامى والمحدثين وتعيين الخصائص الجمالية والأسلوبية التي تسم نصوص كل فريق منهم. ولعل أهم ما أثمرته تلك القضية صياغة أداة نظرية محددة ودقيقة لقياس الشعر العربي والحكم على أدبية نصوصه وفقا لمدى ملاءمتها للنموذج العربي الأصيل في كتابة الشعر وبناء القصيد، ألا وهي : نظرية عمود الشعر العربي.

ولم يخرج تفكير الهمذاني في قضية الحداثة والتقليد في الشعر عن الإطار النظري الذي طرحت فيه قبله، ولا عن التصورات والأحكام التي سادت بين العلماء الرواة والنقاد العرب الأوائل، والتي تقصر الشرف والفضل على المتقدمين ولا تبقي للمحدثين إلا بعض المزايا الشكلية. ذلك أنه يجيب على سؤال: « فما تقول في المحدثين من الشعراء

والمتقدمين منهم؟» (ص 81) بقوله على لسان أبي الفتح الإسكندري: «المتقدمون أشرف لفظا، وأكثر من المعاني حظا، والمتأخرون ألطف صنعا وأرق نسجا» (ص 81).

ومن الملاحظ هنا أنه يميز بين شعر المتقدمين والمتأخرين من جانبين: يتعلق الأول بالمستوى الدلالي والتعبيري في القول الشعري، ويتصل الثاني بالمستوى الشكلي. ويبدو أنه يرجح كفة المستوى الأول على حساب كفة المستوى الثاني، ولعل السبب في ذلك يعود إلى تصوره أن الشعر ليس مجرد صناعة لطيفة ونسج رقيق فحسب، وإنما هو قبل ذلك تمثيل فني لمواضيع جمالية بلغة إيحائية وأساليب تصويرية، وهو شرط يسبق في حكم الشعر - منطقيا وليس زمنيا - عناصر البناء والصنعة والنسج.

ولاغرو أن التصور الذي يعبر عنه الهمذاني هنا مستمد من حكم النقاد قبله الذي يذهبون فيه إلى أن سبب تفوق الشعراء المتقدمين على المحدثين يعود أساسا إلى أنهم «قد سبقوا إلى كل معنى بديع ولفظ فصيح، وحيلة لطيفة، وخلابة ساحرة»[63]. ولذلك فالصور الفنية والمعاني الشعرية التي يطرقها المحدثون سبقهم إليها -ببراعة وتفوق- القدماء، فلم يبق أمامهم من مجال إلا إعادة صوغها في صنعة لطيفة وبأسلوب رقيق وبديع.

ويبدو أن الهمذاني كان يميل إلى شعر الرعيل الأول من الشعراء الجاهليين والإسلاميين ويفضله على شعر المحدثين أمثال أبي نواس (ت 198هـ) وأبي تمام (ت 231هـ) والمتنبي (ت 354هـ) الذين اشتهروا بتوعير الألفاظ وإغماض المعاني واستكراه الأوصاف الفنية وغير ذلك من الخصائص الأسلوبية التي خرقوا بها عمود الشعر، ولعل أبرز ما يؤكد ذلك وصفه لأشعار المتنبي بالحماقة، واتهامه لأبي نواس بأنه: «(...) فويسق عيار» (ص 255).

وإذا كان الهمذاني يختزل هنا أبرز الأحكام والآراء التي واجه بها النقاد السابقون شعر الرجلين، ويعيد صياغتها بأساليب تعبيرية جميلة وبديعة، فإن التساؤل الذي يطرح نفسه بإلحاح: كيف أمكن له أن يتبنى ذلك الموقف بالرغم من أن أساس بناء مقاماته خرق تقاليد القول الجميل وأشكاله التعبيرية المألوفة؟

يبدو أن الأمر له علاقة بالأفق النظري الذي كان يحكم النقاد ككل، والذي كان تحكمه المحددات الجمالية والرؤى النقدية ذاتها والمتمثلة في ضبط القصيدة والتحكم في حركية الإبداع الشعري بما يتوافق مع الموروث الشعري القديم، وهو أمر لم يحكم المشاريع النظرية للنقاد العرب القدامى فحسب، بل ضبط حتى حركية النقد عند الشعراء المبدعين الذين عرفوا بخروجهم عن عمود الشعر العربي، والمثال البارز في هذا الإطار وصية أبي تمام للبحتري التي تضمنت من الأحكام والتوجيهات ما يتباعد جماليات ورؤيويا مع مذهبه الشعري...

خاتمـــة:

اتضح مما سبق أن مقامات بديع الزمان الهمذاني نص يقع في ملقى نصوص شعرية ودينية ونقدية وغيرها، وأن نسيجه النصي وبناءه الفني والدلالي يقوم على استثمار مكوناتها وخصائصها وتحويلها إلى حسابه الخاص ضمن رؤية جمالية فريدة تنطلق من المألوف والمتداول لتعيد صياغته على نحو جديد وبديع.

ولئن كانت مقامات بديع الزمان تنسج علاقات حوارية متنوعة ومختلفة مع العديد من الخطابات المكتوبة والشفوية، الممفهمة والمتخيلة، فإنها لا تسعى بذلك إلى الوقوف في الحدود المتجاورة معها فحسب، ولكنها تروم أيضا تمرير خطاب متعال، مؤداه القدرة على صياغة نص عبارة عن فسيفاء نصوص عديدة ومتباعدة أيضا، وهي قدرة حرص

الهمذاني على الإشارة إليها تلميحا وتصريحا في سياقات كثيرة جعلته يتماهى مع رواد الفكر والأدب العربي القديم، ويتباهى بامتلاكه ناصية القول الشعري والفكر النقدي واللغوي والفقهي وغير ذلك من العلوم العربية الأصيلة.

على أن أبرز ما ميز مقامات الهمذاني استعادته للسؤال البلاغي والنقدي، وإعادة صياغته له والإجابة عليه بما يكشف أبعادا جديدة ومغايرة في ملامسة الخطاب الشعري، وهو ما تجلى في القضايا التي تناول، والتي تسمح باعتباره ناقدا قديما يغلف مقاربته النقدية بمياسيم جمالية وأساليب شاعرية باهرة... وممتعة..

الهوامش

(1) المقامات السرد والأنساق الثقافية، عبد الفتاح كيليطو، ص 6.

(2) «التناص وإشاريات العمل الأدبي»، صبري حافظ، ص 91.

(3) اختلف الباحثون حول من بلور مصطلح التناص، فأرجعه فريق إلى جوليا كريستيفا ورده فريق آخر إلى ميخائيل باختين، بينما ذهب فريق ثالث إلى أبعد من ذلك بحيث أوجد له أصلا عند دوسوسير. انظر: GREIMAS &, p194. Sémiotique،

(4) تحليل الخطاب الشعري إستراتيجية التناص، د. محمد مفتاح، ص 123.

(5) «التناص وإشاريات العمل الأدبي»، صبري حافظ، ص 81.

(6) carrefours de signes "essais sur le roman moderne", Wladimir krysinski, p 311.

(7) الوهم المرجعي، ميكائيل ريفاتير، ضمن الأدب والواقع، بارط وآخرون، ص 67.

(8) الماركسية والنقد الأدبي، تيري إيجلتون، ص 53.

(9) تحليل الخطاب الشعري، محمد مفتاح ، ص 123.

(10) التناص، أ.ج. غريماص وج. كورتيس، عدد 51، نونبر 1989.

(11) التناص الشعري، قراءة أخرى لقضية السرقات، د. مصطفى سعدني، ص 77.

(12) الشعرية، تيزفيتان تودوروف، ص 41.

(13) تحليل الخطاب الشعري، محمد مفتاح، ص 125.

(14) علم النص، جوليا كريستيفا، ص 22.

(15) التناص وإشاريات العمل الأدبي، صبري حافظ، ص 81.

(16) La strategie de la forme ، L.jenny، p 262.

نقلا عن التناص في كتاب التجليات للغيطاني، بشير قمري، ص 102.

(17) ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، محمد بنيس، ص 251.

(18) مفهوم التناص بين الأصل والتحول والامتداد، بشير القمري ، عدد 259، يوم 8 يناير 1989.

(19) التناص الشعري، قراءة أخرى لقضية السرقات، د. مصطفى سعدني، ص 8.

(20) of Grammatology، J.Derrida، ، p 102.

نقلا عن التناص وإشاريات العمل الأدبي، صبري حافظ، ص 81.

(21) التناص الشعري، قراءة أخرى لقضية السرقات، د. مصطفى سعدني، ص 8.

(22) التناص وإشاريات العمل الأدبي، صبري حافظ، ص 86.

(23) نظرية النص، رولان بارط، ص 19-20، نقلا عن الشعرية بين المشابهة والرمزية، دراسة في مستويات الخطاب، أحمد الطريسي أعراب، ص 60.

(24) الشعرية بين المشابهة والرمزية، دراسة في مستويات الخطاب، أحمد الطريسي أعراب، ص 60.

(25) نفسه، ص 20.

(26) الشعرية بين المشابهة والرمزية، دراسة في مستويات الخطاب، أحمد الطريسي أعراب، ص 60.

(27) انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 94.

(28) نفسه.

(29) نفسه.

(30) Lintertextualité et mouvaince، P.Zunthor،p 16.

نقلا عن انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 95.

(31) انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 95.

(32) Palimpsestes، G.Genette.

(32) مدخل لجامع النص، جيرار جنيت، ص 90.

(33) انظر عتبات النص، بحث في التراث العربي والخطاب النقدي المعاصر، يوسف الإدريسي، ص 18-38.

(34) انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 97.

(35) مدخل لجامع النص، جيرار جنيت ، ص 91.

(36) انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، سعيد يقطين، ص 97.

(37) التفاعل النصي والتعلق النصي، سعيد يقطين، ص 30.

(38) تشير الإحالات الواردة في متن البحث والموضوعة بين قوسين إلى النسخة المعتمدة في البحث وهي: المقامات، الهمذاني، بديع الزمان، ط 1، تقديم وتحقيق: فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1982.

(39) لاحظ عبد الفتاح كيليطو أن السفر في مقامات الهمذاني ينحصر في الجانب الشرقي من مملكة الإسلام، ولا يشمل جانبها الغربي (انظر المقامات، كيليطو، ص 11)، ويبدو أن لهذا الأمر علاقة وطيدة بالتصور الشائع لدى المشارقة خلال هذه اللحظة، الذي يقصر العلم بالشعر ونقده على الجانب الشرقي من بلاد الإسلام، ويستبعد أن يكون للجانب الغربي نصيب من هذا الجانب، وحتى ولو كان لديه، فإنه لا يعدو أن يكون تكرارا حرفيا غير ذي قيمة لما هو موجود عند المشارقة، كما تدل على ذلك عبارة الصاحب بن عباد الشهيرة: بضاعتنا ردت إلينا التي حكم من خلالها على كتاب ابن عبد ربه: العقد الفريد حين وصل المشرق واطلع عليه.

(40) المقامات، أبو محمد القاسم الحريري، 1/19-20.

(41) كتاب البلاغة، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم الأندلسي، 4/352.

(42) انظر البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، 1/208-209.

(43) انظر معجم البلدان، ياقوت الحموي، 1/285، مادة (الأهواز).

(44) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق، 1/206-207.

(45) انظر الشعر والشعراء، أبو محمد عبد بن مسلم بن قتيبة، 1/132، 224-225.

(46) فحولة الشعراء، الأصمعي، ص 9.

(47) انظر الشعر والشعراء، أبو محمد عبد بن مسلم بن قتيبة، 1/80-81، طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، 551.

(48) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، 551.

(49) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، 1/80-81، 1/173-174.

(50) الديوان، النابغة الذبياني، ص 168.

(51) نفسه.

(52) العصر الجاهلي، د.شوقي ضيف، ص 306.

(53) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي ، 64/1.

(54) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، 237/10.

(55) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي 451/1.

(56) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، 474/1.

(57) العصر الإسلامي، د.شوقي ضيف، ص 267.

(58) نفسه، ص 274.

(59) نفسه، ص 288.

(60) نفسه، ص 288.

(61) الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، 31/8.

(62) نفسه، 10/8.

(63) ابن طباطبا العلوي، محمد بن أحمد (ت 322هـ): عيار الشعر، ط3، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط 3، د.ت، ص 46-47.

ثراء الخطاب النقدي وتنوعه في النص الرحلي لابن رشيد السبتي: (ت 721)
«ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة»

مولاي علي سليماني(*)

توطئـــة:

تعتبر الرحلة واحدة من المصادر الجامعة للمعرفة، وخاصة تلك التي يكون الدافع إليها طلب العلم ولقاء المشايخ، إذ بذلك تكتمل شخصية الرحالة وتستوي على سوقها، لما تفسحه لصاحبها من مخالطة الرجال بكثرة التجوال. وللرحلة الحجية خصوصيتها، لما لهذه الوجهة الشريفة من مكانة وقدسية عند العامة بله الخاصة، وخاصة الخاصة والتي تغنَّى بها العلماء، فذلك موطن التقائهم، وثمة تتلاقح أفكارهم وتتنوع، وقد يسر الله لابن رشيد ذلك الذي رحل من أجله، فكان كتابه «**ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة**» خلاصة رحلة جمعت من الفوائد والفرائد ما سنسعى إلى الكشف عنه خصوصا ما تعلق بحسه النقدي.

1 - نقد الشعر:

سنورد في هذه الورقة البحثية مجموعة من الشواهد النقدية ضمنها الرحالة الجوال القوال ابن رشيد في كتابه «ملء العيبة» لنبين

(*) أستاذ البلاغة وتحليل الخطاب بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بني ملال - المغرب.

أن الرجل سابق القدم في العلم بالأشعار وحفظها، متمكن اليد في امتلاك ناصية اللغة، له علم بالنقد وما يتصل به من علوم، مردفين تلك الشواهد بتعليقاته وآرائنا في الموضوع.

في ثنايا الجزء الخامس من الرحلة وجدنا ابن رشيد - وفي معرض حديثه عن دخوله المدينة وقضائه أدب التحية - يستدل بشعر للأديب الصوفي المعروف بابن السماط حيث يقول:

«وإذا أسـأت تـأدبـي بـحماكم عفوا فإني غبت عن معقولي
من ذا يرى حَرَم الحبيب فيهتدي لتميز المعلوم والمجهول»(1)

فأردف ابن رشيد قائلا: «ولي من كلمة في نحو هذا:

وإن أضع أدبا فالصفح ملتمس إنـي بقلب مـن الإعـظام مـلآن
من ذا يرى ربع محبوب فيصبر عن لثم وتعفير خد فعل ولهان»(2)

ولمتأمل متفرس في هذه الأبيات أن يتساءل:

ما الفروق بين قول ابن السماط وابن رشيد أسلوبيا، ولمن نحكم بالإصابة في الغرض، وللدقة في اختيار الألفاظ؟

جوابا على هذا السؤال نقول:

- أول فرق بين الشاعرين يتمثل في كون ابن السماط قال في أول البيت (وإذا أسأت) في حين قال ابن رشيد (وإن أضع)، والفرق بين إذا وإن كبير جدا، فـ (إذا) تفيد التحقق و(إن) تفيد الاحتمال فانظر إلى قوله تعالى ﴿**إذا جاء نصر الله والفتح**﴾ فقد تحقق مجيء الفتح، وانظر في مقابل ذلك إلى قوله سبحانه ﴿**إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا**﴾ فـ(إن) ولا شك تفيد الاحتمال والظن، فقد يأتي الفاسق وقد لا.
- ابن السماط استعمل (أسأت) بعد (إذا) وابن رشيد استعمل (أضع) بعد (إن) وفرق كبير بين ظلال الفعلين ومعناهما، فالإساءة فيها من القدحية والقصدية ما ليس في أضع.

□ ابن السماط قال (أدبي) وابن رشيد قال (أدبا) فالأول أضاف الأدب إلى ياء المتكلم الدالة على الشاعر فعرف الأدب بمقتضى الإضافة، وابن رشيد قال (أدبا) من غير إضافته إلى نفسه، فجعله نكرة لإفادة التقليل، والدليل كون قلبه ملآن من الإعظام.

وهذه الملاحظات تدل على حصافة ابن رشيد، وذوقه العالي، وإحساسه المرهف باللغة العربية، وخبرته بأساليبها وألفاظها.

ومما دل على أن ابن رشيد كان كثير التنقيب والتنقير والتدقيق والتدنيق والترقيق، خوضه في مقارنة شعره بشعر غيره، خاصة حال العدول إلى التصغير، ليخلص إلى جودة اختياره، وهو وإن كان محقا في هذا الذي سنعرضه إلا إنه في سياقات أخرى كثير الاعتداد بنفسه.

فقد ظهر قرن النقد طالعا عند الرحالة عندمانقد شعره الذي نظم لما وافى خليصا فقال:

«وخليص إذا وردنا خلصه　　　　فرعى الله أويقات الورود

ومطلع القصيد:

أهل ودي لا تدينوا بالصدود　　　　بذمام كان في وادي زرود»[3]

ثم يباشر ابن رشيد نقد شعره، لإظهار فضله على غيره، يقول:

«وهذا البيت اتفقت فيه موافقة حسنة في التصغير، كرعت في مورد من الحسن لا تحلأ عنه، وذلك أن الشعراء أكثروا من التصغير في محل، إما لضرورة وزن، أو لقصد ضعيف غير قوي، وربما ندر منهم فيما صدر عنهم ما يستحسن»[4].

ونظرا لشدة تأثره بشيخه أبي الحسن حازم القرطاجني الذي أخذ عنه «وتتلمذ عليه، وشرح له بعض كتبه حتى صار كل ما يتمثله من المسائل البلاغية أو النقدية مستوحى من أفكاره»، فإنه يستدل برأيه

في هذا الموضوع حيث يقول: «كان أبو الطيب المتنبي مولعا بالتصغير، ولم يوفق من ذلك إلا في قوله:

ظللت بين أصيحابي أكفكفه وظل يسفح بين العذر والعذل

فحسن هذا لما كان الموطن مظنة لقلة الصحب، فكثيرا ما يستعملون ذكر الخليلين في هذا الموضع»(6).

ثم يعود ابن رشيد وقد استرفد منهج شيخه في النقد، ليزاوج بين الوظيفتين، فهو المبدع والناقد في الآن نفسه، يقول: «قلت ووجه حسن البيت الذي أنشدته من طريقين:

أحدهما: المناسبة اللفظية، فإن خليصا مصغر وأويقات كذلك، والمناسبة اللفظية مما تعتبر...

الثاني وهو أقرب للحظ المعنوي، وهو أن أوقات السرور توصف بالقصر»(7).

لقد تمثل ابن رشيد النقد في بداياته الأولى في الجاهلية وفي صدر الإسلام، لذلك فحديثه عن توظيف الشعراء للتصغير يذكرنا بواقعة هجاء النجاشي بني العجلان، وقد كان من ضمن ما هجاهم به قوله:

قبيلة لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل

فقد كان للتصغير في (قبيلة) وظيفة دلالية كبرى تنم عن هجاء مر شديد، فهم الضعفاء ولا طاقة لهم بأن يدافعوا عن أنفسهم، بله أن يعتدوا على غيرهم، ولا نشك في كون عمر، رضي الله تعالى، عنه قد فاته شيء من هذا المعنى ولكنه كان يسعى لإطفاء نار التصارع، ومحو آثار الأحقاد والضغائن، والدليل أن عمر لما سأل حسانا، رضي الله عنه، قال: لم يهجهم ولكن سلح عليهم(2).

ومما قدح فيه ابن رشيد زناد فكره فاستخرج درر البلاغة وأصدافها ما حكاه قائلا «أجرى أبو القاسم بن زيتون يوما معي في قوله تعالى:

﴿**وما ربك بظلام للعبيد**﴾ فقال كيف جاء الظلام ولم يقل ظالم، ولا يلزم من نفي الكثير نفي القليل بخلاف العكس؟! ثم أجاب الشيخ رضي الله عنه بأن قال: إن الله تعالى لا ينسب إليه من الظلم لا قليل ولا كثير، ولكن جرت عادة العرب أن لا ينفى عن عظمائها إلا ما يصح نسبته إليها...فيقولون على هذا الأسلوب الملك ليس بظلام، ولا يقولون ليس بظالم، لأنه لو جاز أن ينسب إليه ظلم لم ينسب إليه إلا ما يليق بالملوك الأعاظم، فجرى على ذلك جميع كلام العرب. فقلت له: يشهد بصحة ما قلتم ما وقع في كتاب السيرة النبوية»[9].

وفي هذا الشاهد إشارة لطيفة لتعليل ما وقع في أسلوب القرآن من العدول من صيغة إلى أخرى، وقد أكد ابن رشيد ما ورد عن صاحبه أبي القاسم بن زيتون.

ويؤكد هذا الحقيقة البلاغية من خلال شاهد آخر يمدح فيه عامر الخصفي هاشم بن حرملة الملك: (مشطور الرجز)

أحيا أباه هاشم بن حرملة

ترى الملوك عنده مغربلة

فلم يعجبه فقال:

يقتل ذا الذنب ومن لا ذنب له

فقال الملك: الآن، فأعجبه لما سمع البيت الأخير.

فانظر كيف لم يرضه من المدح إلا كونه بالغا في الغدر والظلم إلى أقصى نهاياته، فقتل من لا ذنب له. وقد أعجب هاشما هذا البيت»[10].

ومضى ابن رشيد يمثل الأمثلة ويعرض ما استحضره من جيد التصغير، مبينا مواطن الجمال فيه إن كانت، حينا وناقدا وموضحا مواطن الضعف والتكلف حينا آخر. ولا يخفى على ذي النظر الحصيف

ما في هذه اللمسات النقدية من مكنة واقتدار، وكيف لاومحمد بن مبارك، - وهو الأديب الأريب - يقول فيه «لم أكن مبدي السهى مع القمر، ولا مهدي الأصداف إلى الدرر، ولكن لجفن المعارف وهو النافد إغضاء، ولشخص العوارف وهو الناقد إرضاء»[11].

ومن الأدلة على نقده، اطراحه لبعض الأبيات وقبوله للآخر، كما صنع النقاد المتقدمون في اختيارهم للسبع الطوال، أو تخيرهم للست الجياد[12]، وذلك صنيعه مع أبي البركات، حيث قال «أنشدني الشيخ أبوالبركات لنفسه، قال صنعتها في النوم واستيقظت من النوم وأدمعي تسيل، فقيدتها في الحين[13]...

ثم قال ابن رشيد: «أسقطت منها بيتين كانا فاسدي القافية، وهما الثاني والثالث، وبيتا ثالثا لضعفه وهو آخرها»[14]. فسبب إسقاط البيتين يعود إلى معرفة ابن رشيد بعلم العروض، فقد ذكر له صاحب أزهار الرياض كتابا موسوما بـ «وصل القوادم بالخوافي في ذكر أمثلة القوافي»[15].

ومن لمساته النقدية التي جاء فيها بما هو ألذ للعيون من الوسن نقده للفقيه أبي محمد بن المبارك حين قال:

وروض جنينا للنفوس ارتياضها ... بـه وأمـرنـا كـل هـم ذهـابـه

نعمنا بمرأى منه أسفر عن سنا ... وإن كـان شـحـا أطـال انتقابه

ودوح كساه الغيث خضراء سندس ... وأبدى بياض الزهر فيه عجابه

كـأن سـمـاء زهـرهـا الـزهـر إنـمـا ... بها لم يخف شيطان لهوي شبابه

وهذا البيت الأخير فيه تأخر وتكلف، ولو قال فحاكت سما لكان أقرب وأعرب، وكذلك قوله: وروض جنينا، لو قال جلبنا كان أشبه وأوجه، ولكن الارتجال يعذر فيه من قصر في المجال»[16].

ذكرنا صنيع ابن رشيد بما كان عليه النقد في العصر الجاهلي، حيث كان عبارة عن شواهد وأخبار تبرز الخطرات النقدية عند

الجاهليين، نذكر من ذلك ما رواه أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني لما أنشد حسان النابغة قصيدته التي منها:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما
ولدنا بني العنقاء وابني محرق فأكرم بنا خالا وأكرم بنا ابنما

فقال له النابغة أنت شاعر ولكنك أقللت جفانك وأسيافك وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك[17]...

لقد كان النقد مركزا حول استعمال لفظ بدل آخر، موجها له باستعمال الجفان عوض الجفنات والبيض بدل الغر.

وكذلك الأمر في صدر الدعوة الإسلامية، ولنا أن نمثل بالشاهد الذي استنشد فيه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كعب بن مالك الأنصاري فأنشد:

ألا هل أتى غسان عنا ودوننا من الأرض خرق غوله متتعتع
مجالدنا عن جذمنا كل فخمة مدربة فيها القوانس تلمع

فقال عليه السلام : لاتقل عن جذمنا وقل عن ديننا، فكان كعب يقرأ كذلك ويقول: ما أعان رسول الله أحدا في شعره غيري[18].

ومن الشواهد الدالة على سعة اطلاعه على علوم العربية، وحسه النقدي نذكر شاهدا جاء فيه: «أنشدنا أبو عبدالله بن حيان قال: أنشدنا أبو المطرف بن عميرة المخزومي لنفسه:

فضل الجمال على الكمال بوجهه والحق لا يخفى على من وَسَّطَهْ
فبطرفه سقم وسحر قد أتى مستظهرا بهما على ما استنبطَهْ
عجبا له برهانه بشروطه معه فما مقصوده بالسفسطَهْ

قلت: أنشدت هذه الأبيات يوما بغرناطة... صاحبنا ذا الوزارتين... فسأل مني ذو الوزارتين أن أقيد له عليهما شيئا، فكتبت ما تيسر، مما هو أمس بالبيان من الطريقة التي سلك هذان الرجلان[19] (يقصد

ابن سهيل الخزرجي وأبو عبد الله محمد بن الرماح) من إمعانهما في قواعد منطقية لا تمس الحاجة إليها في الموضع، معرضين عن معانيها من المقصد الشعري الذي تخيل فيه الناظم ما تخيله. فوقف على ذلك صاحبنا الفقيه الجليل عبد الله الأنصاري ... فاستحسن ذلك»[20].

المهم عندنا من هذا الشاهد أمور:

- مكانة ابن رشيد في نظر ذي الوزارتين، فيما يتصل بالشعر ونقده، فلو لم يكن على علم بسعة اطلاعه ما كان ليطلب منه أن يقيد له عليها شيئا بعد أن أنشده تلك الأبيات.
- قول ابن رشيد: فكتبت له ما تيسر مما له علاقة بالبيان، دليل على سعة علمه بهذا العلم والذي يعتبر أساسا لعلم البلاغة، فقد «كان كثيرا ما يتدخل لحسم النزاع بين المتناظرين، وذلك كلما شبت معركة خلافية في مسألة من المسائل الأدبية أو اللغوية أو البلاغية»[21] وليس ذلك غريبا على عالم بالبلاغة وعلومها وكارع في عيونها وينابيعها[22].

وها هو ابن خلدون يؤكد إلمام ابن رشيد بعلوم اللغة العربية قائلا: «ولما كان ابن رشيد ذا بصر بالعلوم الشرعية، فإنه يتقن أيضا تلك الأصناف التي تتقدمها من علوم اللغة والنحو والصرف والبيان والآداب»[23].

- انتقاده للطريقة التي سلكها الرجلان من إمعانهما في المنطق، معتبرا ذلك نظما وليس شعرا، إذ ليس يقوم إلا على الوزن، أما مقومات الشعر فغائبة.
- استحسان ابن عبدالله الأنصاري لما كتبه ابن رشيد.

ومما أبان عن تفاعل ابن رشيد بما يسمع من الشعر، تعقيبه على أبيات أنشدها أبو المطرف لنفسه، جاء في الشاهد: «أنشدنا الكاتب الأوحد حبر البلغاء وبحر الأدباء أبو المطرف لنفسه:

عمرنا نادي المولى ننادي عطاياه فتأتينا عجالا
وأنفدنا السؤال وجوها في تدفقه فعلمنا سؤالا
أمنا أن يمل نداه لكن على أمالنا خفنا الملالا

«وهذا من الطراز العالي والبز الغالي، وما أحسن هذا التخيل في قصة الرجل الذي يكون آخر أهل الجنة دخولا»(24).

وفضلا عن تذوقه الشعر وحفظه له، وجدناه عارفا للشعراء، فليس يختلط عليه أمرهم، فينسب الشعر لغير قائله، دليلنا في ذلك تصحيحه لأبي البركات التميمي نسبة أبيات لغير قائلها، يقول الشاهد: «أنشدني في أوائل أيام لقائي له، وحكى وقال:

حضرت في متنزه مرسية مع الزاهد أبي العباس بن مكنون عام 636هـ فرأى اهتزاز أغصان أشجار وتمايلها فقال مرتجلا:

حارت عقول الناس في إبداعها ألسكرها أم شكرها تتأود؟!
فيقول أرباب البطالة تنثني ويقول أرباب الحقيقة تسجد

قال الشيخ أبو البركات فقلت له: ما الذي يدل على أنها في وصف الثمار؟ فقال لي: وطِّئ أنت لهما، قال فقلت وأنشدها لنا:

يا من أتى متنزها في روضة أزهارها من حسنها تتوقد
انظر إلى الأشجار في دوحاتها والريح تنسف والطيور تغرد
فترى الغصون تمايلت أطرافها وترى الطيور على الغصون تعربد

هكذا أنشدنا مقاله، ونسب البيتين الأولين لأبي العباس بن مكنون الزاهد، رحمه الله، وهو وإن كان من أهل الأدب، وربما نظم اليسير، فإنما أنشد هذين البيتين متمثلا، فظن الشيخ أبو البركات أنهما له، ولذلك قال: إنه قالهما مرتجلا، وإنما هما لأبي زيد الفازازي في قصيد بديع فريد في نزول المطر، مطلعه:

نعم الإله بشكره تتقيد فالله يشكر في النوال ويحمد
مدت إليه أكفنا محتاجة فأنالها من جوده ما تعهد»(25)

جمع لنا هذا الشاهد أمورا:

- شدة حفظ ابن رشيد وقوة ضبطه، وهذا ليس غريبا عن محدث، مادام الحفظ ضروريا له، ولارتباط علم الحديث بعلم الرجال، وما كان لابن رشيد أن يند عنه أمر النسبة ذلك.
- علمه بالقصيدة التي أخذت منها الأبيات التي نسبها أبو البركات لأبي العباس بن مكنون، وتصحيحه له بنسبتها لصاحبها أبي زيد الفازازي، وإنشاده نتفة من مطلعها استدلالا على صحة ما يقول.

ومن طريف ما وقع لابن رشيد في رحلته، قصته مع أبي بكر بن حبيش والتي تدل على تمكن ابن رشيد من الآداب، وقدرته على الخوض في العباب، ومبارزته لذوي البصائر والألباب، يقول «لقيته بمنزله... وصادفته بحالة مرض من وثء في رجله عرض، وعنده جملة من العواد من الصدور الأمجاد، فأدنى وقرب، وسهل ورحب، وتفاوض أولئك الصدور في فنون الأدب كأنها الشذور، إلى أن خاضوا في الأحاجي واستضاءوا بأنوار أفكارهم في تلك الدياجي، فخضت معهم في الحديث، وأنشدتهم بيتين كنت صنعتهما وأنا حديث السن، لقصة بلغتني عن أبي الحسن سهل بن مالك، رحمه الله...وكان الشيخ أبو بكر على فراشه، فزحف على ما به من ألم إلى محبرة وطرس وقلم، وكتب البيتين بخطه وقال للحاضرين اروو هذين البيتين عن قائلهما، وأشار إلي، فقلت – وقد قضيت العجب – ومن أين علمكم بهذا؟ ولعلي ما ذكرتهما إلا ساعتي هذه، فقال: علمت ذلكم بما علم به الحسن بن هانئ لمخاطبه العباس بن ناصح»[26].

لنا في هذا الشاهد إفادات نذكر منها:

- خوضه مع صدور الأدب دليل على أنه مثلهم.
- صناعته للشعر منذ حدثان سنه.
- حفظه للروايات الأدبية.

- شدة إعجاب الشيخ بشعر ابن رشيد، جعله يسعى زحفا لكتابته وإن كان المرض قد أقعده، ويدعو الحاضرين لحفظه وروايته عن قائله،
- نباهة الشيخ ومعرفته بأن ما أنشدهم ابن رشيد هو له.

ومن شأن من كان ثاقب النظر، حديد البصر، أن يدقق في اللغة تدقيقا، والنماذج على تدقيقات ابن رشيد كثيرة، فقد دقق في أسماء الأماكن مثل ما فعل في الإل[27] وفي بصرى[28] وفي كداء، حيث تظهر لنا مكانة ابن رشيد، وعلو كعبه في تحقيق الألفاظ ذات العلاقة بعلم الحديث، يقول محققا: «وكان دخولنا من كداء من الثنية العليا... وكداء هذه هي بفتح الكاف ممدودة، وكدى بضم الكاف منونة ومقصورة بأسفل مكة. وهاتان اللفظتان يضطرب المحدثون في ضبطهما في الأحاديث الصحيحة في الأمهات. والذي صح عندنا في ذلك ما يشهد له الاختبار، ما ذكره الإمام أبو عمرو بن الصلاح، رحمه الله، وهو تحرير بليغ في الموضوع، قال، رحمه الله:

«المستحب عندنا أن يدخل مكة من ثنية كداء بفتح الكاف والمد...وإذا خرج من مكة فليخرج من ثنية كدى بضم الكاف والقصر والتنوين...وأما كدي مصغر بضم الكاف وفتح الدال وتشديد الياء فإنها لمن خرج من مكة إلى اليمن»[29].

إن ابن رشيد من خلال رحلته أبان عن اقتدار كبير، وعلى ما كان يروي عن شيوخه، إلا أنه كان مدققا في كل ما يأخذه عنهم، وممحصا لرواياتهم «فلم يكن يكتفي بإيرادها فحسب، وإنما كان يعقب على أغلبها بالشرح والإيضاح والمقارنة بين بعض المذاهب وذلك على طريقة ابن رشد في كتابه بداية المجتهد»[30].

وفي تدقيق معنى تبوك رجع إلى أصلها اللغوي، موردا «أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم جاء في غزوة تبوك، وهم يبوكون حسيها

بقدح، فقال ما زلتم تبوكونها بعد؟ فسميت تبوك «ومعنى تبوكون تدخلون فيه السهم وتحركونه ليخرج ماؤه»[31].

ومما أبان فيه الرحالة كذلك عن حس لغوي، تصويبه لما ورد في بيت طفيل لما قال:

يـزرن إلالا لا ينحبـن غيره بكل ملب أشعث الرأس محرم

فعلق قائلا:

«كذا وقع ينحبن مجود الضبط على إصلاح في نسخة عتيقة تولى عنايتها أبو عبد الله بن أبي الخصال والضبط بخطه، وأراه وهما، وأن الصواب يحنبن.

والتحنيب الانحناء والاعوجاج، وهو بمعنى يجنبن بالجيم ومصدره التجنيب وهو الانحناء...وأما التنحيب فلا أعرف له معنى يتجه هنا»[32].

2 - **نقد الديني:**

أ) النقد الاجتماعي (نقد البدع والضلالات):

أسمينا هذا النوع نقدا دينيا لأنه وثيق الصلة بأمور الدين، حيث إن ابن رشيد كان كثيرا ما ينتبه إلى ما يعتري تدين العامة من جهالات جهلاء وضلالات عمياء، فكان لايستنكف عن ردها وتوجيه قارئ المتن إلى الصواب، ولا غرابة في ذلك فقد جمع الرحالة بضاعة من الدين وفيرة سواء من الحديث وهو المبرز فيه، أو علوم القرآن وهو جواب السؤال ومدار الاشتغال، لذلك كان ابن رشيد أهلا لممارسة النقد في ما له علاقة بالتدين، ووجدناه يستنكر البدع ويرد الضلالات على أصحابها، كما فعل في رد البدعة العظيمة التي أحدثها العامة في دخول البيت المعظم، يقول: «قد عاينا بعضها، وعلمنا ما لم نعاين، وقد فسر ذلك الإمام أبو عمرو بن الصلاح فقال: وقد ابتدع من قريب بعض

الفجرة الختالين في الكعبة المكرمة أمرين باطلين عظم ضررهما على العامة:

أحدهما ما يذكرونه في العروة الوثقى، وأوقعوا في قلوب العامة أن من ناله بيده، فقد استمسك بالعروة الوثقى، فأحوجوهم إلى أن يقاسوا إليها شدة وعبئا، ويركب بعضهم فوق بعض، وربما وضعوا الأنثى فوق الذكر، ولامست الرجال ولامسوها، فلحقتهم بذلك أنواع من الضرر دينا ودنيا.

الثاني مسمار في وسط البيت فسموه سرة الدنيا على ذلك الموضع، وحملوا العامة على أن يكشف أحدهم على سرته وينبطح بها حتى يكون واضعا سرته على سرة الدنيا، قاتل الله واضع ذلك ومختلقه وهو المستعاد»(33).

من خلال هذا الشاهد نسجل بعض الملاحظات:

- يذكر ابن رشيد في معرض حديثه عن البدع أنه عاين بعضها، وهذا دليل على انتشار البدع في زمانه.
- علمه ببدع أخرى غير التي عاين، ومصدر علمه مذكور باسمه في النص وهو الإمام أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله.
- إن البدع المتحدث عنها في هذا النص مرتبطة بالركن الخامس وهو الحج.
- ترتب مفاسد عظيمة على هذه البدع في الدين والدنيا، وهذا دليل على غياب الرقابة الدينية وإرشاد الحجاج، أو على الأقل ضعف فاعليتها على مستوى توعية الحجاج بما هو سنة وما هو بدعة.

وارتباطا بموسم الحج يورد ابن رشيد تنبيها آخر لعالم جليل هو جمال الدين أبو عمرو بن الحاجب الفقيه المالكي الذي انتقد ما يقع في ليلة عرفات بالجبل القائم في وسطها والمعروف بالإل، مما ابتدعته العامة

من إيقاد الشموع، والتآم الشتيت في المجموع، فقال رحمه الله واصفا بعضا من تلك البدع: «ومنها إيقادهم النيران عليه ليلة عرفة، واهتمامهم لذلك باستصحاب الشمع له من بلادهم، واختلاط النساء بالرجال في ذلك صعودا وهبوطا بالشموع المشعلة الكثيرة، وقد تزاحم المرأة الجميلة الموقدة كاشفة عن وجهها، وهذه ضلالة شابهوا فيها أهل الشرك في مثل ذلك الموقف الجليل، وإنما أحدثوا ذلك من قريب حين انقرض أكابر العلماء العاملين الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر»[34].

وهذا الذي علم من الفقيه المالكي قد نبه ابن رشيد إليه ولكن في صورة مفعمة بالخيال وحسن التصوير قد تزين للقبيح فعلته، وتلمع للجاهل ضلالته، لما أصبغ عليها صاحبنا من حلل التشبيه والمجاز، يقول: «وربما التقى فريق مع فريق فيغص الجبل بالصاعدين والنازلين، وهو يتأجج نارا ويتموج كالبحر زخارا، والطرق إليه بالشموع في وسط عرفات كالسطور المذهبات تتصل من كل الجهات، وأنت إذا نظرت إليه على بعد من الخيمات تراه كشعلة واحدة، وما يطول من الشمع كأنه ألسن متعاضدة، فترى عجبا صلدا عاد ذهبا أو صار لهبا»[35] ثم سرعان ما يستدرك مستغفرا خوفا من وهم القارئ استحسان الشيخ لما رأى، وإنما هي فقط غواية المجاز، عمدة الإعجاز، ولذة الكتابة حبا في الطرافة والدعابة، يقول «أستغفر الله من هذا المقال وأسأل الصفح عما جرى مما يوهم استحسان هذه الحال، بل هذه الحال من قبيح البدع التي يجب أن يزجر عنها فاعلها ويردع»[36].

ومما وقع من البدع بالوقوف بجبل عرفات ما نقله ابن رشيد عن الإمام أبي عمرونذكر «أنهم جعلوا الجبل هو الأصل في الوقوف بعرفات، فهم بذكره مشغوفون، وعليه دون باقي بقاعها يحرصون، وذلك خطأ منهم، وإنما أفضلها موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم»[37].

ب) النقد الأخلاقي والسلوكي:

عادة ما يكثر الانحراف عند غياب الوازع الديني، أو عند سوء فهمه، أو غياب القدوة الحسنة، كل هذه العوامل من شأنها أن تخلق انحرافات وانزلاقات سلوكية، وإن تعلق الأمر بسلوكات الحجاج أنفسهم، فإذا صح أن نعتبر الرشوة مرض العصر، فما وجدناه في رحلة ابن رشيد يؤكد لنا أن هذه البلوى وما يرافقها من الابتزاز والعنف الرمزي كانت حتى في زمانه وهو القرن السابع الهجري، والغريب هو أن الرحالة تعرض لهذا الانحراف السلوكي وهو يرغب في دخول البيت الشريف، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

يقول الرحالة: «وكنت حين القدوم أردت دخول البيت – شرفه الله – فمنعني حجبته إلا بعد إعطاء ما يرضيهم مما يبذل لهم، فكان قد حضرني بعض الشيء مما طبت نفسا بإهدائه لهم، فأبوا قبوله استنزارا منهم له، فرأيت أن لا أعينهم على اتخاذ بيت الله مغرما، وأن لا أشاركهم فيما اتخذوه مأثما، فلما حان الرحيل وزمت المطايا، ولم يبق من السفر إلا القليل، كنت فيمن تأخر، فألفيت البيت قد تركوه مفتوحا، فاغتنمت دخوله، وأنلت القلب من ذلك سؤله»(38).

وليست الرشوة وحدها يتيمة في تلك البقاع بل ثمة السلب ونهب المتاع لمن تغافل عن السير في الجموع، أو تخلف عن الركب في تلك الربوع.

يكشف لنا ابن رشيد من خلال شهادته حال مكة وقد تنكرت فيها الأمور لأعلامها، واتسع فيها الخرق على الراقع، فقل الوعي بالدين وخفت دور العلماء العاملين فصفا الجو للطفيليين ممن يمرضون المجتمع ويسوء حاله بهم، يقول: «ومما تطوفنا عليه أيضا مسجد إبراهيم إذ كنا قد نزلنا بعرفات من جهة مكة شرفها الله، ثم رحلنا

إلى الموقف الذي كانت الصلاة تجمع فيه قبل أن تغير الأمور، ويضعف الأمر بالمعروف ويخاف الناهي عن المنكر... ولم يتمكن لي النزول في المسجد، وإنما صعدت على حائطه الموالي لعرفة إذ هو الآن دون تسقيف خيفة من سلب أثوابي أو أشد من ذلك، فإن السالب هناك محارب»(39).

وإذا كان ابن رشيد في هذا المقام قد اكتفى بالإشارة إلى تخوفه من السلب فإنه في مقام آخر يكشف ما تعرض له بعض أصحابه من القتل والضياع والسلب، وذلك سر إصراره على الذهاب إلى عرفات بدل المبيت بمنى، استرشادا بخبرة المجربين، يقول: «ولقينا هنالك الشيخ الزاهد الفاضل العامل الفقيه أبا محمد المرجاني نفع الله به، الواصل معنا من تونس في المركب، فصلينا العصر جميعا، وأشار بموافقة الجمهور في التوجه تلك الليلة إلى عرفات والمبيت بها، وتركهم سنة المبيت بمنى لتوقع ما يخاف من الأعراب في أطراف النهار وأعقاب الناس، ويحذر من انتهابهم بما قل من العدد ولم يستصحب شيئا من العدد، ومن تأخر من الناس أو انفرد، وانسلالهم بين تلك الشعاب، وتوغلهم في الجبال بحيث يتعذر الإيجاف عليهم بخيل أو ركاب، فكان العزم على التوجه، وكان رأينا مباركا والحمد لله...وعلى إثرنا انتهب قطاع العرب بعض من تأخر من أهل الركب، وكان منهم لمن دافعهم قتل وسلب وإنا لله وإنا إليه راجعون وحسبنا الله ونعم الوكيل»(40).

ومما انتقده ابن رشيد جهالة الحجاج، وعدم حرصهم على قدسية المكان الذي هم فيه، فلا فرق بينهم وبين البهائم، فإذا كان تلك البقاع هي الأشرف إطلاقا فإن سلامة الفطرة، ونقاء الطبع، وقدرا من التدين تلزم الحجاج إيلاء المكان قدسيته حرصا منهم على نظافته وطهارته، ولكن هيهات هيهات، فاستمع إلى ابن رشيد والألم يعتصره واصفا ما

حل بذلك المكان الشريف من فضلات البهائم الآدمية قائلا: «والذي ظهر من الحكمة الشرعية في مبيت الناس بمنى وإقامة الصلاة بمسجد إبراهيم ثم المجيء إلى الموقف أن يصل الناس وتلك الأمكنة المطهرة طاهرة، ولم يبق إلا التشاغل بالذكر والدعاء، وأما الآن فتصبح تلك العرصات المشرفات وقد ملئت فضلات آدميات وبهيميات، وإن شئت قل في الجميع بهيميات.

ولقد جهدنا أنفسنا أن نجد موضعا للصلاة طاهرا فما وجدناه، إلا أن يصلى على حائل يوضع على الأرض حتى على الصخرات المباركات ولا حول ولا قوة إلا بالله»[41].

وعلى الذي ذكرناه فليس كل آراء ابن رشيد وشهاداته انتقادا لاسعا لسلوك الأعراب بمكة وجحافل الحجاج، بل وجدناه يشيد بسلوك أبناء مكة، كصنيعه في هذه الشهادة حيث يقول: «فتلقانا أهل مكة وأطفالها متعلقين بالناس، ليعلموهم المناسك، ويهدوهم المسالك، قد درب صبيانهم على ذلك وحفظوا من الأدعية والأذكار ما يحسن هنالك»[42].

وتلك سنة الله في الخلق فالناس أخيار وأشرار، صالحون وطالحون، فإذا مر بنا في شهادة خلت سلب القطاع للحجاج وتسللهم بين الشعاب، فإن الله سبحانه في مقابل ذلك سخر لهم صبية وجعلهم بمثابة الأصحاب، ليهدوهم المسالك ويخففوا عنهم الأتعاب، ولله في خلقه شؤون.

فإذا كان ما سبق من أهل مدينة الجلال فمثله صدر من أهل مدينة الجمال، أبناء المدينة المنورة الذين قال عنهم ابن رشيد «تلقانا أهل المدينة على ساكنها الصلاة والسلام مبشرين بالوصول إلى حضرة المصطفى الرسول، وجالبين من تمر المدينة ما يتحفون به القادمين ملتمسين رفدهم، وقد صنعوا عصيا في أطرافها أوعية صغار، فيجعلون

فيه شيئا من التمر، ويناولونه أهل القباب المسترة من بين ستورها، فيعطي كل واحد ما تيسر له من الرفد، ويدفعون إلى الركبان والمشيان أيضا من ذلك على حكم التحفة والهدية فيحسن كل على قدر وجده، ويقسمه الناس بينهم متبركين مستبشرين، وقد رأيتهم يحنكون به الأطفال التماسا للبركة وحق لهم ذلك»(43).

ومن العادات الحسنة التي تظهرها هذه الشهادة في سلوك أهل المدينة:

- الكرم.
- الحشمة والوقار.
- تقديم المساعدة للحجاج.
- تقديم الهدايا لهم.
- تبرك الحجاج بعطايا أهل المدينة.

ولم يكن ابن رشيد ينتقد الحجاج في تدينهم إلا لعلم بالفقه، ولتعليل التوجه الفقهي عند ابن رشيد أجدني مضطرا لعرض بعض الشواهد:

منها قوله: «فطفنا بالبيت طواف القدوم...فدخل معي المطاف رفيقي الوزير أبو عبد الله الذي فاز دوني بمزية البدار، وحظي بحظ من الجوار، فقال لي منبها ومفيدا: إن بعض شيوخنا قال لي إنه تستحب تلاوة القرآن في الطواف عند نزول المطر لما يرتجى من اجتماع البركات التي وردت في ثلاث آيات، وهي قوله: ﴿**إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا**﴾ [آل عمران: 96] وقوله: ﴿**كتاب أنزلناه مباركا**﴾ [الأنعام: 92] وقوله: ﴿**ونزلنا من السماء ماء مباركا**﴾ [ق: 9] فامتثلت ذلك، رجاء نعمة المنعم المالك»(44).

وليس امتثال ابن رشيد لجهله بل طلبا والتماسا لاجتماع البركات، لذلك أردف قائلا: «وقراءة القرآن لا تقدم على الأذكار المأثورة في هذا المحل، وإن كان أفضل منها، إذ من القواعد أن لا يشغل عن معنى ذكر من الأذكار بمعنى غيره من الأذكار، وإن كان أفضل منه أنه سوء أدب، ولكل مقام مقال يليق به ولا يتعداه»(45) ثم يشرع في بسط آراء العلماء واختلافاتهم حول قراءة القرآن في الطواف، يقول: «وقد ورد من الأذكار في القرآن ما يقال بين الركنين اليمانيين ﴿**ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار**﴾ وبهذه الآية عقب على الأذكار فكان أولى»(46).

ولقد كان يقصد إلى بيان مذهبه المالكي وإن كان على اطلاع بالمذاهب الأخرى خاصة من خلال جلوسه إلى مشايخ كبار في رحلته الحجية، مثال ذلك قوله: «وأهللنا بحجة مفردة لم نضف إليها قرانا ولا تمتعا على ما اختاره إمام المدينة مالك، ورآه أتم الأعمال وأحسن المسالك»(47).

وها هي التفاتة فقهية أخرى تظهر علمه بالأحكام الشرعية في تأدية بعض مناسك الحج، يقول: «صلينا الصبح بذلك المحل الكريم، راجين فضله العميم، وودعناه وما ودعناه، وأودعناه الأرواح وسرنا بالأشباح، والضلوع تتقد والدموع تطرد...فوافينا ذا الحليفة وهي موضع إحرام المدنيين وجوبا، ومن اجتاز من غيرهم ندبا»(48).

على سبيل الختم:

تعتبر رحلة ابن رشيد السبتي موردا خصبا ومنهلا واسع الحياض كثير الوراد، جمع فيه علوما كثيرة وفوائد غزيرة، فللباحث المنقر فضل متعة وخير رتعة، وهو واجد فيها ولا شك ما شغل باله وهيج بلباله، فقد جمع فيها العجائب والغرائب ما تقف دونه الخواطر، وأتى من ذلك

بالسحب المواطر، وقد يجد القارئ نفسه من العشق عجلا يمشي على استحياء، ومن الإعجاب خجلا يلف رأسه من حياء، لما عرض له ابن رشيد من العلوم الغزار والفوائد الأبكار. وليس ذلك بعزيز على من تتلمذ على المشايخ الكبار - أخص منهم - حبر العلماء وسراج الأدباء حازم القرطاجني الذي فتق فيه قريحة النقد من أكمامها، فجاء بنقود غاية في الدقة في علوم هو أحد أعلامها، فمن النقد الأدبي إلى النقد الديني إلى النقد الاجتماعي والسلوكي، وفي جل ذلك وجدناه مبرزا على نقيصة تعتريه، وهي اعتداده بذاته في بعض المواطن.

وليس ذلك ينقص من قيمة الرجل شيئا إذ الكمال لله جل في علاه، فقد أفدنا من رحلته كثيرا على ما ضاع من أجزائها لما فيها من كثرة الأخبار والنصوص مما جعل منها «مصدرا مهما يشبه إلى حد ما يتيمة الدهر للثعالبي أو الذخيرة لابن بسام»[49].

نرجو أن نكون قد جمعنا في هذه الورقة البحثية بعضا من جوانب الحس النقدي لابن رشيد، والذي أبان عن موسوعية كبيرة تأتى له بعض منها برحلاته التي سعى من خلالها إلى طلب مزيد كمال في العلم بلقاء المشايخ وذلك شأن المتقدمين من السلف، شنشنة أعرفها من أخزم.

الهوامــش

(1) ملء العيبة ج 5، ص 18.

(2) نفسه

(4) ملء العيبة ج 5، ص 18.

(4) ملء العيبة ج 5، ص 18.

(5) رحلة ابن رشيد السبتي دراسة وتحليل الدكتور أحمد حدادي منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغرب 2003، ج 1، ص 157.

(6) ملء العيبة ج 5، ص 18.

(7) نفسه ص 7.

(8) الشعر والشعراء، ابن قتيبة دار الثقافة بيروت 1980، ج 1، ص 247-248 وينظر العمدة في محاسن الشعر ونقده، ابن رشيق القيرواني، تحقيق محيي الدين عبد الحميد مصر (دت) ج 1، ص 52.

(9) رحلة ابن رشيد السبتي ج 1، ص 97.

(10) نفسه.

(11) ملء العيبة ج 2، ص 392.

(12) إشارة إلى قول الشاعر:

أنود القوافي عني ذيادا ذياد غلام جريء جوادا

فلما كثـرن وعنيــــــنه تخير منهن ستا جـيادا

(13) ملء العيبة ج 2، ص 256.

(14) ملء العيبة ج 2، ص 256.

(15) أزهار الرياض ج 2، ص 350.

(16) ملء العيبة ج 2، ص 387.

(17) الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء القاهرة 1385هـ ص 55 وينظر كذلك نقد الشعر، قدامة بن جعفر تحقيق كمال مصطفى مصر 1963، ص 63-64.

(18) الأغاني ، الأصفهاني دار الثقافة ج 16، ص 170.

(19) ينظر ملء العيبة ج 2، ص 203-204. وقد تصرفنا في النص لطوله واقتصرنا على الأفيد.

(20) ملء العيبة ج 2، ص 204.

(21) رحلة ابن رشيد السبتي دراسة وتحليل الدكتور أحمد حدادي ج 2، ص 630.

(22) لابن رشيد عدة مؤلفات في علوم البلاغة نذكر منها: «أحكام التأسيس في أحكام التجنيس» و«إيراد المرتع المريع لرائد التسجيع والترصيع» وهو الإضاءات والإنارات في البديع، وله أيضا في علم البيان «حكم الاستعارة» ينظر أزهار الرياض ج 2، ص350 والإعلام للمراكشي ج 3، ص 352 وينظر كذلك بغية الوعاة ص 85 والوافي بالوفيات ج 4، ص 284.

(23) ينظر مقدمة ابن خلدون ص 436.

(24) ملء العيبة ج 2، ص 195.

(25) نفسه ج 2، ص 254.

(26) ملء العيبة ج 2، ص 85-84. وتتمة القصة قوله في ص 86 «ثم حكى أن العباس بن ناصح لما رحل إلى المشرق لقي الحسن بن هانئ، فسلم عليه ولم يعرفه نفسه. لكنه عرفه أو عرف أنه من أهل الأندلس فأقبل الحسن يسأله عن شعراء الأندلس شاعرا شاعرا، ويسأله عن كل واحد أحي أم ميت، وينشده أشعارهم فيجيبه عمن استفسره، وينشده ما حضره، إلى أن سأله عن العباس بن ناصح فقال هو حي، فقال هل تذكر شيئا من شعره؟ فقال نعم، فاستنشده فأنشده: فأدت الغريض ومن ذا فأد (المتقارب) قال فلم يسمع منه غير هذا المصراع ونزل عن مرتبته، وقام إليه وعانقه، وقال: أنت والله العباس بن ناصح فقال نعم ولكن بم استدللت علي؟ فقال إني لما كنت أسألك عن غيرك كنت تجيبني مستريحا من غير خجل، فلما سألتك عن نفسك رأيت عندك خجلا، فلما استنشدتك فأنشدت وضح لي ذلك.

فقلت للشيخ ، هو كما ذكرتم، وعجبت من حسن تهديه، وغريب هذا الاتفاق وما وقع له مع أبي نواس الحسن بن هانئ من الوفاق».

(27) ملء العيبة ج 5، ص 89-94.

(28) ملء العيبة ج 5، ص 20.

(29) ملء العيبة ج 5، ص 81-82.

(30) رحلة ابن رشيد السبتي دراسة وتحليل الدكتور أحمد حدادي ج 1، ص 127.

(31) ملء العيبة ج 5، ص 9.

(32) ملء العيبة ج 5، ص 90-91.

(33) ملء العيبة ج 5، ص 264-265.

(34) ملء العيبة ج 5، ص 87-88.

(35) ملء العيبة ج 5، ص 87-88.

(36) نفسه.

(37) ملء العيبة ج 5، ص 95.

(38) ملء العيبة ج 5، ص 264.

(39) ملء العيبة ج 5، ص 96.

(40) نفسه ج 5، ص 87.

(41) ملء العيبة ج 5، ص 95.

(42) ملء العيبة ج 5، ص 80.

(43) نفسه ج 5، ص 16.

(44) ملء العيبة ج 5، ص 84-85.

(45) نفسه 85.

(46) ينظر ملء العيبة ج 5، ص 84-85.

(47) ملء العيبة ج 5، ص 73.

(48) نفسه، ص 71.

(49) رحلة ابن رشيد السبتي دراسة وتحليل الدكتور أحمد حدادي ج 1، ص 134.

جمالية الوصية في التراث العربي الإسلامي

دراسة في تلازم البعدين البياني والترشيدي

في وصية علي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى ولده الحسن[1]

عبدالفضيل إدراوي[*]

1 - الوصية: إمكانات البلاغة وإشكالات الجنس:

تعد الوصية من الأجناس التعبيرية ذات الحضور البين في التراث العربي الإسلامي، فقد وظفها السياسيون والفقهاء والشعراء والمتصوفة والبلاغيون وكتاب الأدب العام وغيرهم. وهي خطاب مرن وراجح، ترد في صورة النص المتكامل ذي البنية المستقلة، متخذة الصيغة النثرية أو الشعرية أو المختلطة. وقد ترتحل فتستدعى عنصراً مكوناً لأنماط قولية مغايرة، قريبة منها، كالخطبة والحكمة والمثل والرسالة والكتاب والموعظة، والخطاب الديني[2]، أو بعيدة عنها، كالخطاب التاريخي والسردي والسيري.. إلخ. كما أنها تتعدد حجماً وموضوعات وسياقات، وترتبط بأوضاع ثقافية وتداولية تند عن الحصر.

تتنوع الوصايا بحسب طبيعة الجهة الموصية؛ فقد تكون صادرة عن جهة غيبية (وصايا القرآن والكتب المقدسة)، وقد تصدر عن جهة بشرية حاملة لسمات التأييد الغيبي تجعلها فوق بشرية كوصايا الرسل والأنبياء، ووصايا ذات سمت أدبي بياني خطابي محض، كوصايا الأدباء والسياسيين والخطباء والحكماء، ثم الوصايا الشعبية

(*) باحث بجامعة عبدالمالك السعدي - كلية الآداب - تطوان - المغرب.

من الآباء والأمهات للأبناء وغيرهم. هذا التنوع من شأنه أن يغني المقاربة التحليلية البلاغية للوصية ويمنحها الكثير من الحيوية الدلالية والتداولية.

وإذا كان بعضهم قد عدها «صورة مصغرة لنمط الكتابة قديما، ومعبرة عن خاصية الأدب العربي وهو الإيجاز، بوصفه أسمى المطالب البلاغية، وأكثرها شهادة على مراتب البيان» [3]، فإنها أكثر من ذلك، يمكن أن تعد من أبرز الروافد المؤسسة للكتابة الإبداعية في تاريخ النثر العربي. بالنظر إلى كثرة انتشارها ودرجة استهلاكها، وتنوع أشكالها، وقدرتها على التسلل إلى مختلف الخطابات الأخرى.

وقد آثرنا في هذا المقال تحليل وصية الإمام عليّ لولده الحسن، نظراً لشهرتها[4] من جهة، ولكونها تشكل نموذجاً متكاملاً عن خطاب الوصية. فهي ليست قولاً عفوياً ارتجالياً، ولا وليدة لحظة نفسية استشعرت فيها الذات ضعفها وقرب فنائها، فبادرت للبوح بمكنونها. بل هي خطاب غائي، خاضع لاستراتيجية قولية تروم التغيير وإيجاد الإنسان الأفضل في واقع أحسن، بما يعسر معه فصلها عن غاياتها الحجاجية الإقناعية. كما أنها من الوصايا الطوال والعامة، لا ترتبط بلحظة خاصة، ولا بموضوع محدد، ولا تمثل نوعاً دون سواه، كأن تكون مرتبطة ببرهة سياسية خاصة، كما هو مألوف في عديد من الوصايا التي تسبق الخروج إلى المعارك أو إعداد الموصى للمواجهة أو السفر أو الإقدام على أمر اجتماعي ما.

ولقد قيلت هذه الوصية إبان خلافة علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وتخصيصاً بعد عودته من حرب صفين. وكانت مرحلة مليئة بالمعاناة والاضطرابات، بسبب حرب فرضت عليه ضد فئة عريضة من المسلمين، دفعتهم تأويلاتُهم واجتهاداتُهم إلى شق عصا الطاعة وقتال

عليّ وأتباعه. فكانت حرباً شعواء ذهب ضحيتها أناسٌ كثرٌ. واستمر تأثيرها طويلاً وعميقاً في نفسية الموصي. فلا ريب أن تحمل الوصية آثار هذا السياق التاريخي الاجتماعي المرير، وأن تكشف عن انشغالات الذات الموصية وهواجسها(5).

هذه الملامح البلاغية العامة، بقدر ما تشير إلى غنى هذا النوع من الخطاب وحيويته، تنبئ عن هويته الإجناسية غير المستقرة. فرغم أن الموصي يعين مخاطبه: (من الوالد... إلى المولود)، جاعلاً أفق التلقي محصوراً ضمن دائرة الكتابة المتصلة بالذات، في علاقتها بمحيطها الأسري، وبوظيفتها التربوية الترشيدية، إلا أن ذلك يبقى معطى غير ضابط للهوية الإجناسية لهذا القول، بالنظر إلى تداخله مع أجناس أخرى كالرسائل مثلاً، خاصة الرسائل الإخوانية، بما هي كتابة للذات في علاقتها بالمحيط الأسري، ومحكومة بغايات ترشيدية محضة. وفي النص ملفوظات تصرح بتأطير المتكلم مادته ضمن دائرة الوصية، كقوله: «فَكَتَبْتُ إِلَيْكَ كِتَابِي مُسْتَظْهِراً بِهِ إِنْ أَنَا بَقِيتُ لَكَ أَوْ فَنِيتُ»(6). وقوله: «فَإِنِّي أُوصِيكَ..»(7)، و«بَادَرْتُ بِوَصِيَّتِي إِلَيْكَ»(8). لكن في الآن ذاته ثمة ملفوظات عديدة مبثوثة في النص، تشير إلى حضور خطابات أخرى كالخطاب الديني والتاريخي والسيري، وخطاب أدب الأمثال والموعظة والدعاء، وحتى الخطاب الفلسفي. وهي كلها خطابات تُستدعى بشكل من الأشكال في نص الوصية، فتفرض على الباحث في البلاغة النوعية لهذه الوصية، مراعاة هذا التداخل، واستحضار كونها محسوبة على الكتابة المتحركة وغير الثابتة.

2 - الوصية بين الغرض البلاغي والبعد الجمالي:

لعل من تجليات البلاغة النوعية للوصية، كونها خطابا يولي للمضمون أهمية بالغة. فالدلالة في الوصية مكون أساس، لأنها تروم

تحقيق التخليق، وإحداث التغيير في الواقع الخارجي، والدفع نحو تغيير السلوك والعزم على الفعل الإيجابي. فهي بمثابة دستور متكامل يسطره الموصي، ويُضَمِّنه كل القضايا التي يرى أنها كفيلة بعصمة الموصَى من الزلل، ليعيش في حياة الموصي أو بعد فنائه، في وضع مأمون من الانحراف أو الفشل، ويكون مؤهلا لخوض معركة الصراع مع الحياة وإكراهات الزمن، بصورة لا تسلمه إلى الندم والحسرة.

إن الوصية في مجملها أوامر ونواه، ودروس وعبر، وحكم وأمثال، وتأملات في أحوال الإنسان، والحياة والموت، والذات والآخر، وحقائق متنوعة، يوجهها الموصي متتابعةً ومكثفةً بصيغ مختلفة، ويعمل على تجميع أكبر قدر ممكن من الحقائق والمعلومات، وإبلاغها إلى الموصَى بقصد الاعتبار والانقياد. فهو لا يلزم نفسه الخضوع لتنظيم بَيِّن مُحكَم، ولا لرؤية تأليفية مسبَقة أو صارمة، بقدر ما يستسلم لحريته ولمنطق كتابته الخاص، ولمنطق مقام التوصية والترشيد الذي يتيح له التحرك ضمن مساحة واسعة لاستيعاب كثير من القضايا الإنسانية، يتم التذكير بها وإطلاع الموصى عليها، بما هي غايات نبيلة مطلوبة.

ويمكن حصر أهم القضايا المضمونية لهذه الوصية في التعريف:

- بذات الموصي وتجربته العميقة في الحياة وما أوقفته عليه من حقائق.
- بالموصَى مولودا حدثا لم يَخبر الدنيا بعد، محكوما بمغريات وآمال مهلكة.
- بحقيقة الحياة وخطورتها، وما تستلزمه من تنبه واستعداد لما بعدها.
- والتذكير بالتاريخ وبأخبار الأولين لاستخلاص العبر والدروس.
- وإصدار المطالب والتوصيات، أوامرَ ونواه، وهي مؤطرة في مجملها ضمن حد عام هو ابتغاء تحصيل التقوى والصلاح، والانضباط للخط الإلهي. وفي هذا المطلب العام اتجاهان اثنان:

الأول: ابتغاء الصلاح الذاتي الفردي، عبر الذكر والدعاء والتزام العبادات والفرائض، والاجتهاد في إصلاح شأن القلب.

الثاني: ابتغاء اظلصلاح المجتمعي، والتحرك لإقامة المجتمع الإنساني المثالي والرباني، الذي يكون في الفرد عنصراً خيراً ومفيداً للآخرين. ويكون فيه الولد مطمَأَنّاً عليه في عاجله وآجله.

واللافت أن الموصي وهو يتحرك ضمن حدود هذه الموضوعات، يتيح لنفسه هامشاً واسعاً من الحرية، فيعرض القضايا وفق ما يرى أنه نهج كفيل بإنفاذ الرسالة إلى الولد. فأحياناً يصدر توصياته متتابعة، يراكمها مجملة وعامة، وأحيانا يعمد إلى التفصيل والتفسير الدقيق(حقيقة الحياة الدنيا-حقيقة الإنسان وحقيقة الطباع البشرية في الواقع المشهود - أخبار الأولين والأمم السابقة - حقيقة الدعاء - حقيقة المرأة..). وأحيانا يمر مرور الكرام على قضايا، تبدو من المسلمات (قضية التوحيد - البعث..). وقد يعيد القضية ويكررها مرات متعددة (التقوى - خطر الموت وضرورة ذكره باستمرار - خطر الدهر وتقلب الأيام..). وفي كل الأحوال، لا يخضع الموصي سوى لمنطقه الخاص في الكتابة، ولحريته في القول والتأليف على نحو يجعله مؤثراً وفاعلاً.

وفي كلٍّ، ليس هَمّ الموصي همّاً إبداعياً محضاً، لأن همه الاستعداد للرحيل والتفكير في مصيره(9)، والاعتناء بالولد وبتبليغه خلاصة تَجاربه وتأملاته في الحياة.

إلا أن الوصية لا تعدم عناصر جمالية تضمن للخطاب مستويات من المقبولية والاستجابة. بل لعل من عوامل استمرار الوصية مادة تعبيرية رائجة وحية بين الناس، توسلها بالعناصر البيانية الجمالية والإقناعية، التي تجعلها قريبة من الأنفس والعقول. فالنص -إضافة

إلى ارتباطه بالغايات التأثيرية الخارجية، وبالرغبة المعلنة في تغيير الإنسان - خطاب لا يمكن إنكار بعده الجمالي التعبيري، بالنظر إلى أن الوصية عموماً مرتبطة بالتجربة الشخصية لمنتجها. فهي ذات نصيب من التعبير عن الحقيقة الإنسانية، عاملة على صياغتها وفق اختيارات تعبيرية شخصية، لا تبخل بتوفير عناصر التشكيل، وبتفاصيل الصياغة الحسنة، الكفيلة باستنبات جمالية قابلة للوصف والتتبع، بمثل ما هي قادرة على التسلل إلى روح القارئ، والاستحواذ على كيانيه النفسي والعقلي.

3 - الموصي (الوالد) وسمة الاستضعاف:

تحتل الأنا مكانة مهمة ضمن نسيج الوصية، ليس بما هي ذات كاتبة ومنتجة للخطاب (فكتبتُ إليكَ كتابي- فعهدتُ إليكَ وَصيّتِي)[10]، بل بوصفها مكوناً بلاغياً ينهض بوظيفة تأثيرية في النص. فالموصِي يوزع عديدا من الملفوظات صراحةً وضمنياً، تشكل مجتمعة صورة عن ذاته، على نحو تغدو بموجبه هذه الذات المتلفظة عنصراً داعماً للخطاب، ومانحة إياه قدراً من المصداقية، بهدف ضمان التأثير وإيجاد مسلك إلى نفس وعقل الموصى.

إن ذات الموصي عنصر بلاغي مقنع، ففي النص توزيع سمات عن الموصي تشكل مجتمعة نموذجا عن شخصية نصية قادرة على التأثير في المخاطَب (فرداً أو جماعة، قابلاً وموافقاً، أو رافضاً ومعانداً ومعرضاً).

فالذات تنهض بوظيفة بلاغية لا تنفصل عن مختلف العناصر النصية الأخرى، فتحضر بطابعها المؤثر والفاعل في المخاطب، عبر أسلوب تجميعي تُنتخَبُ له في النص كلُّ سمات الضعف والعبودية والتذلل والخضوع، وكل سمات الاعتراف والتسليم المطلقين للقوة الغيبية. إن

الذات تتشكل في صورة شاملة وكلية، تؤلفها سمات إنسانية عميقة ومؤثرة، يسند بعضها بعضا، لتخلق نموذجاً إنسانياً متميزاً ومثيراً.

إننا حيال إنسان خبر الحياة وأدرك أسرارها، وعرف خباياها، وقرأ معالمها وحل ألغازها، يقف عند كل منعطف من منعطفاتها، يدرس ظواهره مثلما يدرس بواطنه، ويستخلص الدروس والعبر، ويصوغ الحكم والأمثال، ويقدم خلاصة التجارب الحقيقية التي عاشها واكتوى بنارها، عساها تكون نبراسا هاديا، ونهجا قويما، يُبَلِّغ الموصى برّ الخلاص والنجاة.

ففي ملفوظ استهلالي: «**مِنَ الوَالِد الفَانِ المُقرِّ للزَّمانِ المُدْبِرِ للْعُمْرِ المُسْتَسْلِم لِلدَّهْرِ الذَّامِّ لِلدُّنْيا السَّاكِنِ مَساكِنِ المَوْتى الظَّاعِنِ عَنْها غداً...**»[11].

يستهل الموصي بلفظة مباشرة وحقيقية، لكنها ذات حمولة دلالية إنسانية لا تنضب، يتولد من حولها كثير من المعاني والإيحاءات[12]. فهو **الوالد** بما يلازمه من معاني العطف والحنان، ومعاني الشفقة والرقة، ومعاني الرعاية المخلصة للأبناء، حفاظا عليهم وحيطة لهم. فاللفظة في مستهل الوصية تقنية جمالية تستنشط وتحرك المخيلة، وتوجه المخاطب نحو أجواء الطاعة والامتثال، واستحضار طقوس الثقة والتصديق، واليقين المطلق فيما يقوله الأب، المعني بتوصيل الحقيقة وتربية الولد على قيم الصدق والصراحة وامتثال السلوك القويم.

ولنسبة الوصية إلى الأب بعد تأثيري إقناعي واضح؛ فالكلام صادر من الأبوة لا من غيرها، لتترسخ تفاصيل الوصية في ذهن وقلب الولد، فيعطيها أهميتها، وينظر في مضامينها وكلماتها. لأنها نابعة من قلب أب رحيم، لا يبغي سوى الخير والصلاح للولد.

ولا يخفى أن التعبير بـ (ال) المفيدة استغراق الجنس، يفيد أن الموصي يصبو إلى تجريد صورة إنسانية عامة عن الوالد المثالي المطلق، الوالد (الكامل) الذي يذوب من أجل أبنائه ويستعذب في سبيلهم مُرَّ الحياة وعلقَمها، ترسيخاً لمعاني التضحية والصبر، في سبيل الأبناء.

واللافت أن الموصي يضع نفسه في حكم الغائب، تجسيدا لغويا لحقيقة استشعار الزوال، والتيقن بحتمية الرحيل. فالوالد وإن كان حاضراً، جسماً في هذه الدنيا، فهو في حكم الغائب حقيقةً وبصيرةً، يعيش مع الأموات، ويقيم بين أهل القبور. بل إن منظوره إلى المستقبل محكوم أيضا بمحددات نفسية عميقة، تختزل لديه الزمن، فيغدو على طوله، فترة قصيرة، ويصير الزمن البعيد، زمناً قريباً لا يمتد لأكثر من ليلة واحدة (الظّاعِن عنها غداً).

وتبدو **استعارة** الغد المستقبل بكامله، على امتداده وغموضه، استعارة مألوفة، لكنها في الوقت ذاته إنسانية ودالة، تناسب «الأفق الانفعالي المتوخى»[13]. وهي مبررة بوعي الموصي الخبير في شؤون الحياة والدهر، الذي انقضى جل عمره، ويرى السنين تمر مَرَّ السحاب، ويعاين أنقاض الأمم السالفة، ويسكن بين أطلالهم وآثارهم ، الشاهدة على أن الموت لم يميز بين هذا أو ذاك. فالموصي مسكون بحقيقة أن الكل قد ارتحل ولبّى داعي الموت، فكيف له وهو الساكن مساكنهم أن يطمع في بقاء أو يغفل عن هذه الحقيقة المريرة؟ إنه بحق لغد قريب، وإنها لحركة مستمرة نحو الزوال منذ الولادة، وإنه لسير حتمي في طريق هدم العمر، والتقدم نحو الآخرة.

هذه الحقيقة العينية، تولد في الولد، وفي كل متأمل، اليقينَ التامَّ بالزوال (الوالد الفان)، والإقرار للزمن بقهريَّته وجبروته، والاعتراف

الاستسلامي لقوته الجبارة. وهي دعوة صريحة للإعراض عن زخارف الدنيا ومغرياتها، مهما تكن جاذبيتها: (المُقِرِّ للزمان، المستَسْلِمِ للدَّهر، الذَّامِّ للدُّنيا).

ومن الطريف التنويه إلى أن الملفوظ الاستهلالي محكوم تركيبيا بما يزكي هذا المنظور الاستسلامي للأنا، فالجار (مِن) يتصدر الملفوظات ويمضي عليها حكم الكسر، بما هو تصريف تركيبي لسمة الانكسار والخضوع. وهي سمة بارزة تهيمن على كل الوصية، فكثيرا ما يعدل الموصي عن التعبير بصيغ الرفع أو الفاعلية، إلى أخرى يبدو معها مجرورا مكسورا خاضعا وتابعا. وضع يعمقه تراكم التجارب وعمق الاطلاع والتدبر في الوجود: «**أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي فيمَا تَبيَّنْتُ مِنْ إِدْبَارِ الدُّنْيَا عَنِّي، وَجمُوُحِ الدَّهْرِ عَلَيَّ، وَإِقْبَالِ الآخِرَةِ إِلَيَّ، مَا يَزَعُنِي عَنْ ذِكْرِ مَنْ سِوَايَ، وَالاهْتِمَامِ بِمَا وَرَائِي، غَيْرَ أَنِّي حَيْثُ تَفَرَّدَ بِي دُونَ هُمُومِ النَّاسِ هَمُّ نَفْسِي، فَصَدَفَنِي رَأْيِي وَصَرَفَنِي عَنْ هَوَايَ..**»(14).

ويترجم الأسلوب هذا الانكسار، من خلال التعبير عن الذات بصيغ الاسم المجرور أو المضاف أو المنصوب، وفي جميع الحالات فهو اسم تابع (فضلة الكلام)، وغير فاعل. وحتى عندما يستعمل في موقع الفاعلية يظل محكوماً بالجر، لأنه واقع ضمن جملة صلة الموصول، التابعة لغيرها، وهي في موقع الجر بالفاء (فيما تبينتُ). مساهمة فنية في خلق الشعور بالمأساة وتعميق نفس الاستضعاف والاستسلام، وتشكيل ملامح من البكائية الدفينة، التي يتم تصريفها عبر تواتر صور جزئية متساندة، تساندا تكويناً بالغ التأثير. إن الموصي يتشخص عظيم المأساة، مستشعرا الأسى والمرارة يملآن جُوانَه، ويلوك المضاضة والألم، ولا يلوي من عمر مديد قد انفرط عقده، إلا على الحسرة والهم.

فها هي الدنيا قد أدبرت وانزوت عنه، متنكبةً عنه، غير معترفة له بما كافح وأخلص. والدهر كالفرس الجموح، استعصى على صاحبه، ولم يستطع أن يملكه، وها هو عليٌّ (الوالد الموصي)، عاجز لا يقدر على شيء.

ومن جانب آخر تتعمق المأساة وتتعاظم، بتبيُّنه الآخرةَ مقبلةً نحوه، فتبدو مساهَمةً جمالية في تكثيف سمات الاستضعاف، ورسم معالم حساسية اللحظة، وتجلية أبعادها التأثيرية وامتداداتها الإنسانية الخالدة. فكأن الإنسان في كل كدحه ومثابرته، وفي إخلاصه للحياة الدنيا، لا يجاوز كونه مأخوذاً نحو سراب أو وهم خادع، يتكشف في نهاية المطاف عن حقيقة الموت إقبال الآخرة. حينئذ يفاجأ المرء، ولا يجد لنفسه من عَزاء ولا مفرٍّ سوى الاستسلام. فتكون المأساة أعمق وأشد، ويكون الحزن والبكائية أمراً مبرراً[15].

وفي هذا بعد ترشيد عام، قوامه التنبيه إلى حتمية الانشغال بالنفس وما ينتظرها، والتحذير من الدنيا وزخارفها الكاذبة، التي سرعان ما تنقشع وتذروها الرياح، يجد الإنسان نفسه وحيداً ضعيفاً في مواجهة همومه الخاصة، ومرارته الذاتية، لا يشغله سواها، يتقلب في بحرها ولا يملك عنها حولاً. فحري بهذا الإنسان، أن يستعد ويتهيأ قبل فوات الأوان.

ولعل لمأساوية التعبير في الوصية عموما، مبررات أخرى خارجية، متصلة بالسياق التاريخي لإنجاز الوصية، فقد أنجزت بـ (حاضرين)، المنطقة التي عاد إليها عليّ رضي الله عنه، من حرب صفين، ضد جيش الشام بقيادة معاوية وعمرو بن العاص. وقتئذ كان الموصي لايزال يلوك مرارة المواجهة التي فرضت عليه، ويستحضر الدماء التي سالت[16]، ويرى النتائج المأساوية لانسياق الناس مع أهوائهم وأطماعهم الدنيوية. وكان يتأمل كيف أعمت الدنيا واللهاث وراء مطامعها بصائرَ الناس،

وكيف ضربت الغشاوةُ على قلوب فئة عريضة، بايعت اختيارا، وألزمت نفسها الطاعة للخليفة، فإذا بها تشهر السيوف ضده وضد أتباعه. هذه الخلفية لا يمكن سوى أن توجه الخطاب نحو عوالم المرارة الشديدة وأجواء الحزن والأسى.

- **الإشفاق أو الموجه العاطفي:**

واللافت أن الموصي يؤطر ملفوظاته بعلاقة الانتساب والقرابة، وبما قوامه حرارة عاطفة الأبوة، وما تستجلبه من خوف وشفقة على الموصَى (من الوالد..إلى المولود) [17]، (وجدتُك بعْضي، بل وجدتُك كُلّي، حتى كأنّ شيئاً لوْ أصابَك أصابَني.. فعَناني من أمْرِك ما يعْنيني منْ أمرِ نَفْسي) [18]. فهو يجعل من عنصر القرابة آليةً إقناعية عاطفية، يبدو بموجبها الكلام مجللا بسمات من القداسة الأبوية، فيحظى بالتصديق والثقة المطلقة من لدن الولد، الذي يعد ومجرد سامع طيع، ينبغي أن ينفذ ويقرر ويتبع التوصيات الأبوية.

بل إن هذه القداسة يتم تمريرها للمخاطب العام أو الغير، فما دامت التوصيات موجهة من أب إلى ولده، فهي صادقة بداهة، وهي جديرة بالثقة، نظراً إلى خصوصية العلاقة الواصلة بين طرفيها؛ (حيثُ عَناني مِن أمْرِكَ ما يعني الوَالدَ الشَّفيق) [19]. فلا يمكن لكلام الوالد إلى ولده سوى أن يكون حقاً وخيراً في ذاته، يستوجب التصديق واليقين.

فيغدو الموصِي شاهداً ذاتياً؛ ذا سمات من الاستضعاف والخضوع، توجه مشاعر وعقل الموصي نحو التصديق والإذعـان. فالوالد منذ مستهل النص، أجلى شاهد يجلب تصديق المقول. فهو على غنى تجاربه وعلى سعة اطلاعه وغزارة علومه، وعلى طول عمره ومعايشته الكثير من الأصناف البشرية، وعلى خبرته بالحياة وأخبار الماضين، ينتهي به الأمر إلى الاستسلام لسلطة الدهر والإقرار بقاهرية الزمان،

واليقين المطلق بالفناء، وينتهي إلى نبذ الدنيا بما فيها والتخلي عنها. فوجب على الموصَى، وعلى المخاطب عموما، أن يتخذه عبرة، فيغير من سلوكه ويتصرف في الحياة وفق ما يقود إلى النجاة والسلامة، لا إلى الحسرة والندامة.

4 - الموصَى (الولد) وسمة التخويف:

تشكل صورة الولد (الموصَى) امتداداً لصورة الموصي في النص، فهو جزء منه: (وَجَدْتُكَ بَعْضِي، بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي)[20]. بل إن الوصية تنجز بوحي من رغبة الوالد في جعل الولد صورة مثالية عنه، عبر تحصينه ضد ما يتهدده من مخاطر، وما يحيق به من مكر سيء. فهو محط اهتمام وتعهد من الوالد، لأنه واقع قرينه في الضعف والعجز أمام سلطة الزمن القاهر، مهدد بما يوجب الأسى والمرارة في نهاية الرحلة: (كَأَنَّ شَيْئاً لَوْ أَصَابَكَ أَصَابَنِي، وكَأَنَّ الموْتَ لَوْ أَتاكَ أَتانِي)[21].

فهو يصوَّر من منظور الخبرة العميقة للموصي، محكوم بالرؤية المأساوية المتولدة عن إدراك كنه الحياة وحقيقة فعلها في المرء:

«.. إلَى المَوْلود المُؤَمِّل مَا لاَ يُدْرِكُ، السَّالك سَبيلَ مَنْ قَدْ هَلَكَ، غَرَضِ الأَسْقام، وَرهينَةِ الأَيَّام، وَرَمِيَّةِ المَصَائِبِ، وَعْبدِ الدُّنيا، وَتاجِرِ الغُرور، وغَريمِ المَنايَا، وَأَسيرِ المَوْتِ، وحَليفِ الهُموم، وقَرينِ الأَحْزَانِ، ونُصُبِ الآفاتِ، وَصَريعِ الشَّهَواتِ، وَخَليفَةِ الأَمْوَاتِ»[22].

في هذه الملفوظات يتم حصر الموصى بين لحظتي الولادة والموت، حدين متقابلين ومتلاحقين ضديا؛ (**المولود...الأموات**)، تجسيداً فنياً لخضوعه لسلطة الموت، ووقوعه ضمن مديونيتها وقبضتها المهولة. إنه الكائن المستضعف، والمولود الصغير (حقيقةً أو اعتباراً)[23]، في حاجة ماسة إلى الرعاية والتعهد والترشيد العاجل، لأنه مهدد بكل المصائب، وتحيق به الآفات والأخطار من كل جانب.

إن الموصَى مخصوص بأربع عشرة صفة، تنصب عليه، وترافقه منذ الولادة، كاشفة عن حقيقته الإنسانية، كائنا مخوفاً عليه، مستوجباً التدخل العاجل والمخلص، لأنه مهدد بما قاد الوالد قبله إلى الاستسلام والإقرار بالهزيمة. وفي التعبير عنه بصيغة الغائب، إشعار بكونه في عداد الموتى والمفقودين، وإن بدا حراً طليقاً، أو عاش لاهياً، سعيداً وادعاً.

وفي الملفوظ يُستخدم معجم مخيف، له غايات تأثيرية واضحة: (هلك - الأسقام - رهينة - رمية - المصائب - غريم - المنايا - أسير - الموت - الهموم - الأحزان - الآفات - صريع - الأموات). فهو معجم يوجب الانتباه والحذر، وينبه إلى ضرورة أن يؤخذ الكلام على محمل الجد الذي ليس معه هزل؛ فليس ثمة من أمر يُخشى، ولا من أمر جلل أو حدث عظم خطره، إلا وهو يستهدف هذا المخلوق الضعيف. فهو يواجه حرباً مهلكة، تتعدد مظاهرها، مشنونة عليه من جهات شتى؛ فمعركة في ذاته وداخله[24]، عبر انسياقه وراء الآمال والأماني، المستحيلة الإدراك والتحقق جميعها، لأنه كلما أدرك مأمولا انفتحت أمامه آمال جديدة، ولا يكاد يقطع عقبة إلا وتواجهه عقبات. وهو محارب من الأيام، واقع في حكم الرهينة المؤقتة لها، وسرعان ما سوف تسترجعه، لأنها لا تتخلى أو تنسى مطلوبها، وهو في معركة مستمرة مع المصائب والآفات المحدقة، وكلها معارك تسبق أو تسلم إلى المعركة الكبرى وهي الموت.

ولا تخفى أهمية الاستعارات الموظفة، ودورها في إحداث التأثير، والقدرة على النفوذ إلى عمق المخاطب، نظرا إلى عدم انحصار قيمتها في جانبها اللغوي، وامتدادها لتتناسب و«الأفق الانفعالي المتوخى»[25]. هذا الأفق محكوم بسمات التخويف، وابتغاء التحسيس بالضعف والإشعار بالحاجة إلى الترشيد. فإضافة إلى تحكم الجر في التركيب،

وهيمنته على كل الملفوظات (**إلى المولود..**)، وإجراء حكم الجر على كل صفات المولود، (الاسم الواقع مجروراً في مستهل الصورة)، بما يبدو ترجمة فنية لصور الانكسار والضعف، نجد أن التصوير يغرف في عمومه من حقل المأساة، انسجاماً مع ظلال الصورة العامة التي خبرها الموصي عن الحياة. فمعاني الحرب (رهينة - رمية - أسير - صريع - الأموات... إلخ)، تبدو آخذة بكيان المولود نحو آفاق مخيفة ومرعبة، تقتضي أن يرقّ لها القلب ويخشع لها، فيقبل النصائح ويهتدي بها.

ولعل في اعتماد صيغة الإفراد مزيداً من تعمد التهويل وتوليد الخوف؛ فهو وحيد في مقابل التعدد، وهو مفرد: (المولود - المؤمّل - السّالك - غرض - رهينة - رميّة - عبد - تاجر - غريم - نصب - صريع - خليفة)، في مقابل مهددات بصيغة الجمع: (الأسقام -الأيام-المصائب - المنايا - الهموم - الأحزان - الآفات - الشهوات - الأموات). كل ذلك يساهم في تجسيد الضعف البشري، ويشعر الذات بالخطر الوجودي. فيحصل الإقناع التام باستحالة النجاة أو الانتصار.

واللافت أن الملفوظات الاستعارية عموما منتزعة من المحيط البشري المألوف، ومما يعرفه الموصي نفسه عن الواقع والناس. فهو يعلم جيدا مدلولات الحرب ونتائجه

ا المفجعة، ويدرك جيداً ظلال حالة السجن والرهن، ودقة الإصابة بالسهم.

ولايفتأ الموصي يظهر الزمن في صورة القوة القاهرة المخيفة، التي لا يمكن أن يُؤَمّن بطشُها أو يُسلَم من سطوتها، حقيقة ينبغي أن لا يعشوَ عنها المولود. بما يبدو نهجاً بلاغياً يروم تخضيع الذات والدفع بها نحو الاعتبار، وتحري مزيد من التعمق لإدراك حقيقة الأشياء،

واكتساب يقين المعرفة، وتحصيل معدن الحكمة من الوجود: «**أَحْيِ قَلْبَكَ بالمَوْعظَة، وَأَمِتْهُ بالزَّهادة وَقَوِّه باليَقين، وَنَوِّرْهُ بالحكْمَة، وذَلِّله بذكر الموْت، وقَرِّرْهُ بالفَنَاء، وبَصِّرْهُ فَجائعَ الدُّنْيا، وَحَذِّرْهُ صَوْلَةَ الدَّهْر، وَفُحْشَ تَقَلُّب اللَّيَالي والأَيَّام..وَذَكِّرْهُ بمَا أَصابَ مَنْ كانَ قَبْلَكَ منَ الأَوَّلين، وَسرْ في ديارهمْ وآثارهمْ، فَانْظُرْ فيما فَعَلُوا؟ وَعَمَّا انْتَقَلُوا؟ وَأَيْنَ حَلُّوا وَنَزَلُوا؟ فَإنَّكَ تَجدُهُمْ قَد انْتَقَلُوا عَن الأَحبَّة، وَحَلُّوا دَارَ الغُرْبَة، وَكَأَنَّكَ عَنْ قَليلٍ قَدْ صرْتَ كَأَحَدهم**»[26].

فالزمن قوة قاهرة ومخيفة، يستوجب النظر العميق والتأمل الدقيق، ويستوجب الاعتبار بما فعله في الأمم السابقة، فقد حكم على الجميع بالفناء والزوال، وأذاق الكل فجائعه. وإن صولته لا تطاق، ولا يستطيع أحد تحملها، فإذا تنكّب أو تنمّر، حوّل محاسن المرء إلى مساوئ، والفضائل إلى نقائص. هذا الخطر الحقيقي يختار له الموصي طريقا للمواجهة هو إصلاح شأن القلب وتذكيره وتخويفه، بإرجاعه إلى الواقع وتبصرته بالمصير الذي آل إليه الأوّلون. لذا فالمولود مطالب باستحضار الحقيقة التي لا محيد عنها: «**وَاعْلَمْ أَنَّكَ إنما خُلقتَ للآخرة لا للدُّنيا، وللْفناء لا للبقاء، وَللْمَوْت لا للْحياة، وَأَنَّكَ في مَنْزلَة قُلْعَة وَدَار بُلْغَة، وطريق إلى الآخرة، وأنَّك طَريدُ المَوْت الذي لاَ يَنْجُو منْهُ هَاربُه، وَلاَ يَفُوتُهُ طالبُه، ولابُدَّ أنَّه مُدركُه، فكنْ منْه على حَذَر، أَكْثرْ منْ ذكْر الموْت وذكْر مَا تَهْجُمُ عَلَيه، وتُفْضي بَعْدَ الموْت إلَيْه..وَلا يَأْتيَنَّك بَغْتَةً فَيَبْهَرَك**»[27]. فمن كانت هذه حاله فهو ليس أكثر من وديعة مردودة إلى أهلها، وهو في مواجهة الموت مسير ومجبر: «**وَاعْلَمْ يَقيناً أَنَّ مَنْ كَانَتْ مَطيَّتُهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، فَإنَّهُ يُسَارُ به وَإنْ كَانَ وَاقفاً، وَيَقْطَعُ المَسَافَة وَإنْ كانَ مُقيماً وَادعاً**»[28].

ولأن الموصي يدرك أن ولده لا يمكنه أن يعيش بمعزل عن الناس،

وأن وجوده محكوم بمعاشرتهم ومعايشتهم، لزم أن يطلعه على حقائقهم المخيفة هي الأخرى، وحقيقة العلاقات الاجتماعية المرعبة التي تربط فيما بينهم، وأن يعرفه طباع الناس في مواجهة المغريات والملذات التي لا يسلم من الانغماس في بحرها إلا القليل. وفي هذا الشأن يركز الموصي على الجوانب السلبية في المجتمع، وينتقي الصفات السلبية التقبيحية التي من شأنها التنفير من الإقبال غير المشروط على الحياة الدنيا: «**فَإِنَّمَا أَهْلُهَا كلابٌ عَاوِيةٌ، وسباعٌ ضَارِيةٌ، يهرُّ بَعْضُهَا بَعْضاً، وَيَأْكُلُ عَزِيزُها ذَليلَها، وَيَقْهَرُ كبيرُها صغيرَها، نَعَمٌ مُعَقَّلَةٌ، وأُخْرى مُهْمَلَةٌ قدْ أَضَلَّتْ عُقُولَهَا، وركِبَتْ مَجْهولَهَا، سُروحُ عَاهَة بواد وَعْث، لَيْسَ لها راع يَقيمُها، ولا مُسِيمٌ يُسيمُها، سَلَكَتْ بهمُ الدُّنْيا طَريقَ العمَى، وأَخَذَتْ بأبْصارهمْ عنْ منَار الهُدى، فتَاهوا في حَيْرَتها وَغرقوا في نعْمَتها واتَّخَذُوها رَبًّا، فَلعبَتْ بهمْ وَلعبُوا بها، وَنَسُوا مَا وَرَاءَها رُوَيْداً يُسْفِرُ الظَّلامُ، كَأَنْ قدْ وَرَدَت الأَظْعانُ، يُوشكُ مَنْ أَسْرَعَ أَنْ يَلْحَقَ**»[29].

فنلاحظ كيف حشر الناس ضمن دائرة الحيوانات، عبر صورة قاتمة عن سلوكاتهم وعلاقاتهم. صورة سلبية محكومة بالشر المتأصل في طباع الناس. حتى إنهم يصبحون بمثابة الحيوانات المفترسة عندما يفتقدون القيم الأخلاقية والمعنوية، وتتحكم فيهم الأهواء والمطامع. واللافت أنها صورة مأساوية عنيفة، تمسخ البشر، وتسلب عن الإنسان إنسانيته، وتحشره ضمن جنس البهيمية وما تحيل إليه من سيادة منطق الغلبة والبطش. وهو أسلوب تقبيحي منفر، يدفع بالمتلقي نحو دهاليز القتامة المرة، ويضعه ضمن أجواء التشنيع المخيف، الذي يحرك النفوس والعقول نحو الفعل الإيجابي، والعزم على تغيير السلوك نحو الحسن واجتناب القبيح.

وحيث إن الموصي يدرك أنه يكثر من الأوامر والنواهي، وإيراد

الحقائق التي لا هزل فيها، يلجأ إلى آلية الإغراء، ضماناً للتشويق وتحفيزا على الإقبال. فيؤطر توجيهاته بلفت نظر الولد إلى قضايا، الخيرُ فيها أظهرُ من الشر، والنيلُ فيها أكثر احتمالا وإمكانا. فالوصية عموما قائمة على إغراء المولود بالخلاص من خطر المصير المأساوي القادم، بشرط اقتفاء أثر التوجيهات والإرشادات. فهو سبيل يسلم إلى تبرئة الذمة والاطمئنان إلى النجاة. فمهما يكن عظم الانحراف وهول الجرم، فإن باب التوبة مفتوح أبدا، «**لَمْ يَمْنَعْكَ إنْ أَسَأْتَ مِنَ التَّوْبَةِ، وَلَمْ يُشَدِّدْ عَلَيْكَ فِي قَبُولِ الإِنَابَةِ، وَلَمْ يُنَاقِشْكَ فِي الجَرِيمَةِ، وَلَمْ يُؤْيِسْكَ مِنَ الرَّحْمَةِ**»[30].

هذه الآلية تتناسب والرؤية العامة المتحكمة في البرنامج التخليقي للموصي[31]. فالوصية في مجملها قائمة على تلازم حدين متقابلين تقابلا ضديا؛ حد سلبي محذور منه (الضعف، الفقر، الخوف، الهوى، الغفلة، العبودية، الجهل، الشك، الخطأ، الظلم، الإساءة..)، وحد إيجابي منشود: (الرشد، النيل، الاطمئنان، الاستقامة، الصلاح، التوبة، الإيمان، العلم والمعرفة، الخير، الحب..). ورسالة الوصية هي المساهمة في محاولة إنقاذ الموصى والأخذ بيده إلى الحد الإيجابي، حداً مغرياً، يحقق سلامة الموصَى ونجاته.

5 - الوصية والبعد الحجاجي:

إلى هذا الحد تبين أن خصوصية بلاغة الوصية مرتكزة على دعامة الذات الموصية، بما هي مكون نصي يتشكل عبر سمات جمالية دقيقة ومتخيرة، لا تنفصل عن الاستراتيجية العامة للوصية. ثم دعامة الموصى بوصفه عنصراً نصياً تؤلفه سمات نصية تنهض من جانبها بوظائف جمالية غير منفصلة عن غايات الوصية. وهما دعامتان لا

يمكن فصلهما عن عنصر ثالث قوامه الحجج البلاغية والأسلوبية.

فالوصية ككل خطاب بشري فيه «الشكل والمحتوى متفاعلان» [32]، تبدو بنية نصية محكومة برغبة الموصي في التأثير، وبتوليد حالات شعورية في المخاطب تدفعه نحو الاستجابة والقبول، والعزم على تغيير السلوك. فلازم إذن أن يعتمد الموصي «خططا واستراتيجيات مدبرة، ويعمد إلى أساليب خاصة، تكون كفيلة بتحقيق ما ينشده»[33].

إن جوهر الوصية الرغبة في تمرير جملة من القيم الأخلاقية والسلوكية. ما يجعلها مرتبطة بالطلب، وبمقتضيات الوظيفة العملية والنفعية المطلوبة في الأدب منذ القديم. فهي خطاب تأديبي ترشيدي يحث على الفضائل، ويحفز نحو صالح الأعمال، تنبيها للموصى من الغفلة[34]، لصياغته صياغة يُطمأَن معها إلى فوزه وفلاحه في حياة الموصي وبعد موته؛ (إِنْ أَنَا بَقِيتُ لَكَ أَوْ فَنِيت)[35]. هذه الصياغة لا تخرج في النص عن دفع الموصَى نحو التزام حالة التقوى في معناها الدقيق: «وَاعْلَمْ يا بُنَيّ أَنَّ أَحَبَّ مَا أَنْتَ آخذٌ بِهِ إِلَيَّ مِنْ وَصِيَّتِي تَقْوَى اللّٰه، والاقْتِصَار عَلَى مَا فَرَضَهُ اللّٰه عَلَيْك»[36]، «.. فِي طَلَبِ طَاعَتِه، وَالرَّهْبَةِ مِنْ عُقُوبَتِه»[37].

ولقد نظر إلى هذه الوصية خطاباً عاماً «دستوراً إرشادياً لكل مسلم بل لكل إنسان»[38]، ما يرتقي بها إلى مستوى الخطاب العام، المستلزم تسخير كل العناصر الحجاجية الممكنة، والكفيلة بتحقيق ما يرام من التأثير والإقناع. هذه العناصر تظل في مجملها مؤطرة ضمن استراتيجية «الحجة والنتيجة»، أو الفعل المطلوب إنجازه والحجة الباعثة عليه والمبررة له[39]، رغبة في التوصل إلى إذعان المخاطب الخاص والعام معا. وهي استراتيجية تسندها أنواع من الحجج البلاغية

والأسلوبية.

1-4 - الوصية والتنويع في الحجج:

أ) سلطة التجربة:

يذَكِّر الموصي بأن النصائح التي يوجهها إلى المولود هي خلاصة عمر مديد من التجارب والمعايشة الحقيقية للقضايا والأحداث، وناتجة عن طول تأمل وتدبرٍ للأمور. فتكون توجيهاته حائزة قيمتها من جانب ما لصاحبها من تجربةٍ في الحياة؛ (**إنّي وإنْ لم أكُنْ عُمّرْتُ عُمُرَ مَنْ كَانَ قَبْلي، فَقَدْ نَظَرْتُ في أعْمالهم، وَفكّرْتُ في أخْبارهم، وَسرْتُ في آثَارهم، حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدهمْ، بَلْ كَأنّي بما انْتَهى إليَّ منْ أُمورهم قَدْ عُمّرْتُ مَع أوَّلهم إلى آخرهم، فَعرَفْتُ صَفْوَ ذَلك منْ كَدَره، وَنَفْعَهُ منْ ضَرَره**)(40). فأمور التجربة والمعايشة والسبق العمري توظف بصفتها حجة مقنعة وداعمة لوجهة نظر الموصي، تضفي على القول قيمة تجعله محط ثقة زائدة. لأنه وليد طول تأمل وتفكر، وناتج عن تتبع دقيق لأخبار السابقين، وعن نظر ثاقب في أحوالهم وآثارهم، وعن تمييزٍ واعٍ بين الضار والنافع. فما يعرض على الموصى هو خلاصة الأشياء ومصفاها ونخيلها. فهو لا محالة مقبول ومرغوب فيه ومنزوع إليه.

هذه التجربة المعروضة على الموصى تغنيه عن كل تكلف أو مغامرة غير معلومة النتائج (.. **مَا قَدْ كَفَاكَ أَهْلُ التَّجَارب بُغْيَتَه وَتَجْربَتَه، فَتَكُون قَدْ كُفيتَ مَؤُونَةَ الطَّلَب، وعُوفيتَ منْ علاَج التَّجْربَة، فَأَتَاكَ منْ ذَلكَ مَا كُنَّا نَأْتيه، وَاسْتَبَانَ لَكَ مَا رُبَّمَا أَظْلَمَ عَلَيْنَا منْهُ**)(41)، و«إنَّكَ لَنْ تَبْلُغَ في النَّظَر لنَفْسكَ - وَإن اجْتَهَدْتَ - مَبْلَغَ نَظَري لَكَ»(42). فالمعارف والحقائق التي تلقى في صورتها الجيدة والمصفاة تغدو محبوبة ومطمأنا إليها، لأنها صادرة عن جهة أعلم وأغنى تجربة.

وتحوز هذه الحجة قيمتها الإقناعية من جانب إشعار الولد بالأتعاب

والمشقات التي خاضها أهل التجارب كي يحصلوا ما حصلوا عليه؛ فهم قد تعبوا وكدوا واجتهدوا (ولعلهم أخطؤوا كثيراً)، حتى استطاعوا أن يحصلوا على النتيجة التي وصلوا إليها. ولأن الولد تقدم له خلاصات الحياة وتعرض عليه جواهر المعارف من دون تكلف ولا مشقة، رغم أنها حصيلة جهود وسنين من الكد والجهد، فحقيق به أن يأخذها ويعتبر بها، سهلةً يسيرةً، قد كفاه غيّرُه مؤونةَ طلبها أو التعب لتحصيلها.

ب) حجة القدوة:

يدعم الموصي خطابه بالالتفات إلى نماذج بشرية تبدو قدوة ومثالا مقنعا ينبغي أن يعتبر بها الولد، لأنها تمثل النموذج في الصلاح والخير: «**وَاعْلَمْ يَا بُنَيَّ أَنَّ أَحَداً لَمْ يُنْبِئْ عَنِ اللهِ سُبْحَانَه كَمَا أَنْبَأَ عَنْهُ الرَّسُولُ، صَلّى اللهُ عَليهِ وَآله، فَارْضَ بِهِ رَائِداً، وَإِلى النَّجَاةِ قَائِداً**»[43]. فالرسول، صلى الله عليه وسلم، خير قدوة للولد، لأنه يمثل النموذج الأفضل في تجسيد القيم الإيجابية، على نحو يجعل السير على هديه طريقا إلى الفوز والكمال. وكذلك أهل بيته والصالحون من ذريته: «..**مَا مَضَى عَلَيْه الأَوَّلونَ مِن آبائك والصَّالحونَ مِنْ أَهْلِ بَيْتك، فَإِنَّهُم لَمْ يَدَعُوا أَنْ نَظَروا لأَنْفُسِهم كَمَا أَنْتَ نَاظِر، وَفَكَّروا كَمَا أَنْتَ مُفَكِّر. ثُمَّ رَدَّهُمْ ذَلِكَ إِلى الأَخْذِ بِمَا عَرَفُوا، وَالإِمْسَاكِ عَمَّا لَمْ يُكَلَّفُوا**»[44]. فهؤلاء جميعهم قدوة في الصلاح وحسن التدبر في شأن التعامل مع الحياة الدنيا، على الولد اقتفاء آثارهم، ليضمن النجاة والخلاص من مخاطر الدنيا ومصائبها.

إن استدعاء الشخصيات المتميزة في سياق الوصية يجعل منها وسائل بلاغية ذات طاقة حجاجية، من جانب ما لها من مائزات؛ (حسن الإنباء عن الله – الريادة – القيادة إلى النجاة – حسن النظر والتفكر والعمل بذلك). وهي جميعها تصب في خانة الرفعة والتميز

القيمي (القيم الإيجابية)، فتغدو قدوة موجبة للاقتناع، وتغدو حجة تمارس سلطتها على وعي المخاطب، لأنها ذات شهرة وانتشار .

ولعل هذه الحجة تحوز قوتها الإقناعية من جانب سلطتها المعنوية، ومن دعامة الغيب أو الوحي، لأنه من المُسلَّم به في الثقافة العربية الإسلامية أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، وأهل بيته أناس متميزون ولهم مكانة خاصة منصوص عليها في صريح النص الديني. فاستحضار أشخاص القدوة في سياق الوصية يعد نهجاً حجاجياً، يستغله الموصي لبناء المواقف من خطابه، وسوقها نحو التسليم بالمطالب.

كما أن القدوة في الوصية تقترن بالفعل الحسن. فالرسول والآباء الصالحون من أهل البيت نماذج لائقة ومغرية، بصفاتهم وسلوكاتهم ، وبأفعالهم الحسنة، التي هي قابلة للمحاكاة والاقتداء بها. فهم حجج بلاغية في النص، دافعة نحو تغيير الأفكار والقناعات، في اتجاه تصدير السلوك ونقله إلى الموصى (افعل الشيء ذاته).

ومن خصوصيات القدوة في الوصية كونها واقعية وحقيقية، فهي مؤطرة ضمن حيز الممكن القابل للمحاكاة والتقليد، على عكس الشواهد الأسطورية والخرافية، التي قد تستقدم في الخطاب لتدعم الموقف ووجهة النظر المطروحة، من دون أن تكون قابلة للمحاكاة.

ج) حجة الشاهد:

يغني الموصي كلامه بعديد من الشواهد الداعمة لخطابه، والمساهمة في استمالة الموصى نحو ما يلقى إليه. فتكون «بمثابة الضامن للفعل المبتغى.. شأنها شأن حجة السلطة»(45). ويتم التركيز أكثر على **الشاهد التاريخي**، إذ يلتفت الموصي إلى الأمم السابقة (يَا بُنَيَّ، إِنِّي قَدْ أَنْبَأْتُكَ عَنِ الدُّنْيَا وَحَالِهَا وَزَوَالِهَا وَانْتِقَالِهَا)(46)، ويرصد مصائرها المفجعة بما هي حقائق واقعة ومرصودة ومتفق على

صدقيتها. فهي دليل مقنع وحجة قاطعة أيَّ شكٍّ بشأن خطورة الموت، وحقيقة الدنيا المحكومة بالزوال والفناء.

كما يحضر الشاهد عنصرا محفزا على ضرورة الاختيار الحسن وابتغاء الصلاح وانتهاج التفكر والتبصر سبيلا في الحياة:

«**وَاعْرِضْ عَلَيْه أَخْبَارَ الماضينَ وَذَكِّرْهُ بمَا أَصَابَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ منَ الأَوَّلينَ، وَسرْ في ديارهمْ وَآثارهمْ، فَانْظُرْ فيمَا فَعَلوا، وَعَمَّا انْتَقَلوا وَأَيْنَ حَلُّوا وَنَزَلُوا، فإنَّكَ تَجدُهُمْ قَد انْتَقَلُوا عَن الأَحبَّة، وَحَلُّوا دَارَ الغُرْبَة، وَكَأَنَّكَ عَنْ قَليلٍ قَدْ صرْتَ كَأَحَدهمْ**»[47]. فعرض المصير الذي آل إليه السابقون يعد قوة حجاجية يسهل أن يقبلها الموصَى، لأنها من الأحداث الماضية الناجزة التي لا يمكن نكرانها أو التغافل عنه. إن انتقال الأقوام السابقين وفناءهم، أحداث واقعة ومشهود بصحتها، لا يمكن أن يرقى إليها الشك أو الرفض أو الاعتراض. وهي بذلك حقيقة مقنعة وحجة دامغة، تستدعي الاتعاظ والاعتبار من لدن الموصى، وتستلزم أن يغير من سلوكه وأفعاله، لأنه محكوم حتما بما سبق إليه غيره، وما آل إليه: الانتقال الحتمي ومفارقة الأحباب والارتهان لدار الغربة والوحدة.

كما أن حديث الموصي عن حقيقة الحياة الدنيا واستصغاره شأن زخرفها ومتاعها الفاني، ودعوته الولد (المخاطب) إلى عدم الاغترار بها والحذر من مخاطرها وتقلباتها وانتهائها إلى الزوال، تغدو جميعها أفكاراً مقبولة، لأنها تنتظم ضمن نفس الخيط الذي ينتظم الأحداث والوقائع السابقة. فهي حجة تكتسب قوتها من مصادقة الناس عليها ومن تسليمهم بمقتضاها، لأنها تحظى عند الجميع بالقبول والاحتمال.

ومن استخدامات الشاهد التاريخي «وَاعْلَمْ يَا بُنَيّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لأَتَتْكَ رُسُلُه..»[48]. فللإقناع بحقيقة التوحيد يلفت الموصي

نظر الولد إلى تاريخ الأنبياء والرسل، فهم على كثرتهم اتفقوا جميعا على الإله الواحد، ولم يثبت أنّ أحداً أخبر أو ادعى أنه من عند غير الله. فيلزم تبعا لذلك أن لا يشذ الولد عن الإقرار بهذه الحقيقة المتفق عليها. ويبدو هذا الشاهد التاريخي في الوقت ذاته دليلا عقليا مقنعا من جانب تلازمه مع نفي الشريك. فثبوت الوحدانية لله يقتضي التسليم بتنزيهه عن كل شريك، والإقرار بأن الكون بما فيه ومن فيه من صنع وتدبير الواحد، وإلا لظهر الاختلاف والتناقض والفساد.

د) التمثيل:

يشكل التمثيل أو المثل التشبيهي آلية إقناعية لافتة في النص، فالوالد يمثل للحالات والمواقف بأخرى مشابهة يرى أنها تناسب سياقه الخطابي، وتساهم في إقناع الموصى. من ذلك:

«**وَإنَّما مَثَلُ قَلْبِ الحَدَث كَالأَرْض الخَاليَة، مَا أُلْقيَ فيهَا منْ شَيْء قَبلَتْهُ، فَبَادَرْتُكَ بالأَدَبِ قَبْلَ أنْ يَقْسُوَ قَلْبُكَ**»[49]. فمن أجل تحميس الولد نحو تقبل ما يلقى إليه من وصايا وما يوجه إليه من نصائح ومواعظ، يمثل لقابليته تلقي التوجيه واستعداده للتشكل التربوي والأخلاقي والمعرفي، بالأرض الخالية المستعدة لقبول كل ما يلقى فيها، فإذا ألقي فيها الصالح قبلته وأثمرت ما هو من شاكلته، وإذا ألقي في الطالح قبلته وأعطت ثمارا تشاكله.

ولعل هذا التمثيل يحوز قيمته الإقناعية من جانب إشعاره الولد (الحدث) بأنه عنصر فارغ وخال، في حاجة ماسة إلى العناية من لدن الآخرين، محتاج حتما إلى التدارك لتجاوز حال الفراغ. وحيث إنه مهدد في اللاحق من مراحله العمرية، بقسوة القلب وبالخضوع لتأثير جهات غير مأمونة، فإن الاستعداد لقبول توجيهات الوالد الآنية يكون أقوى. لأنها من جهة موثوقة ومصدقة بحكم العلاقة الحميمة والعاطفية

بينهما (وجدتُك بَعضِي بل وَجدتُك كُلّي - فعناني من أمرِك ما يعنيني منْ أمر نفسي).

كما أن في اختيار الأرض ضمن نسيج هذا التشبيه تعميقا للنفس الإقناعي، لأنه يحيل المخاطب إلى أجواء الإنبات والاخضرار والإثمار، وغيرها من العمليات المغرية، التي تحفز المخاطب نحو تعديل السلوك والعزم على الفعل الحسن المنتِج. ومن ثمة فهو مدعو بداهةً إلى قبول التوصيات، حتى تكون شخصيته مثمرة ومفيدة.

ويضرب الموصي مثلاً تشبيهياً يساهم هو الآخر في تحميس الولد نحو حسن الاختيار في التعامل مع الدنيا: «إنَّمَا مَثَلُ مَنْ خَبرَ الدُّنْيَا كَمَثَلِ قَوْمٍ سَفَرٍ نَبَا بِهِمْ مَنْزِلٌ جَدِيبٌ فَأَمُّوا مَنْزِلاً خَصيباً، وَجَنَاباً مَريعاً، فَاحْتَمَلُوا وَعْثَاءَ الطَّريقِ وفراقَ الصّديقِ وَخُشُونَةَ السَّفَرِ وَجُشُوبَةَ المطْعَمِ ليَأْتُوا سَعَةَ دَارِهِمْ وَمَنْزِلَ قَرارِهِمْ. فَلَيْسَ يَجِدونَ لشَيْءٍ مِنْ ذَلكَ أَلَماً ولاَ يَرَوْنَ نَفَقَةً فيه مَغْرَماً، وَلا شَيْءَ أَحَبَّ إلَيْهِمْ ممَّا قَرَّبَهُمْ منْ مَنْزِلهِمْ، وَأَدْنَاهُمْ منْ مَحَلِّهِمْ. وَمَثَلُ مَن اغْتَرَّ بها كَقَوْمٍ كَانُوا بِمَنْزِلٍ خَصيبٍ فَنَبَا بِهِمْ إلى مَنْزِلٍ جَديبٍ، فَلَيْسَ شَيْءٌ أَكْرَهَ إلَيْهِمْ وَلاَ أَفْظَعَ عِنْدَهُمْ مِنْ مُفَارَقَةِ ما كَانُوا فيه إلى مَا يَهْجُمُونَ عَلَيْه وَيَصِيرونَ إلَيْه»[50].

ففي الصورة توظيف للتشبيه التمثيلي، بما هو شاهد مصطنع[51]، يختلقه الموصي لتثبيت وجهة نظره في ذم الدنيا وتقبيح الإخلاص إليها أو اتخاذها غاية في حد ذاتها، وتحولها وسيلة تشغل عن الاستعداد لما بعدها، دفعا بالولد نحو استخلاص العبرة وانتهاج السلوك القويم في التعامل معها. وهو تمثيل إقناعي أو حجة «تقوم على المشابهة بين حالتين يراد استنتاج نهاية إحداهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها»[52]. والنهاية المراد استنتاجها تؤول إلى ذم الدنيا والتحذير من مغبة الركون إليها، والترغيب في استغلالها لما بعدها.

هذا التمثيل يجعل الولد في مواجهة حالين متقابلين تقابلاً ضدياً:

- **الأول**: يمثل الاتجاه القويم المؤدي إلى السعادة والنجاة، وقوامه نفر تيقنوا أن الحياة الدنيا مجرد مرحلة عابرة لا تصلح للاستقرار، فعملوا للآخرة وجعلوها نصب أعينهم، واستعدوا لها حقيقة وعملا، فهم يستسهلون كل صعب، ويتحدون كل إكراه، ويتحملون المشاق والمتاعب، ويؤجلون كل المتع والملذات، في سبيل الوصول إلى ما هو أفضل.
- **الثاني**: يمثل الاتجاه المنحرف المؤدي إلى الخسران والندم، وقوامه نفر غرتهم الدنيا بملذاتها ومتعها الآنية، وركنوا إليها، واستسلموا إلى مغرياتها، وجعلوها غايتهم ومنتهاهم، ولم يعدوا شيئا للآخرة. فصعب على هؤلاء أن يفارقوا ما هم فيه إلى ما دونه.

ورغم أن التمثيل لا يصرح بالاختيار المطلوب، إلا أن حجاجيته تتمثل في كونه «يجسد المحذر منه أو المرغب فيه بما لا يحصل بغيره»[53]، ويشعر الولد بضرورة أن يحسم أمره. خاصة وأن ما يجمع بين الأمرين هو حتمية الفراق. ويتعمد الموصي الإطناب في التصوير عبر عمليات تفصيلية دقيقة تجعل السبيل الأقوم واضحا بينا يغري بالاتباع.

2-4 - الوصية والتنويع في الحجج:

ليس الأسلوب سوى رافد آخر من الروافد المساهمة في تشكيل الهوية البلاغية لنص الوصية، وهو حتما أحد السبل التأثيرية التي تضمن الإقبال على البرنامج التخليقي المنشود[54]. فلايفتأ الموصي يستنفر كل العناصر الأسلوبية التي بإمكانها مد الخطاب بطاقة توصيلية فعالة ومقنعة. بل يمكن القول إن تفعيل الأسلوب وتوجيهه لخدمة أغراض الموصي يعد أحد ملامح البلاغة النوعية للوصية.

أ) حجاجية الخبر والإنشاء:

من اليسير أنْ تلمس أنَّ التنويع في الأساليب هو أحد ملامح البلاغة الخاصة للوصية موضوع الدراسة، فالموصي يستدعي من الأساليب ما يتناسب والغايات الحجاجية المنشودة. فيوظف الأسلوب **الخبري** لتوصيل المعرفة المباشرة، التي يلزم أن يكون الموصى على ذكر منها. هذه المعرفة تقدم أحياناً بصيغ مباشرة وجاهزة، ترد في شكل حكم وأمثال (أكثر من مائة حكمة ومثل)[55]، يرسلها الموصي إرسال المسلمات واليقينيات التي لا مجال لردها أو الشك فيها، وهي ترد غالبا في صورة أخبار ابتدائية لا توكيد فيها، لأنها صادرة عن ذات خبرت الحياة، وعاشت التجارب، واستفادت من الحقائق اليقينية التي لا مجال لردها. وأحيانا تقدم المعرفة في صورة أخبار طلبية بمؤكد واحد، أو **إنكارية** بأكثر من مؤكد، لتنزيل المخاطب منزلة الشاك أو المنكر للخبر. لأن الاستسلام لمغريات الحياة الدنيا، والغفلة عن مخاطر الدهر، وتجاهل تقلبات الأيام وفجائع الموت، تعد بمنزلة الشك والإنكار. فاللجوء إلى تأكيد الخبر فيه تنبيه للمخاطب، ودفع به نحو الاقتناع والعزم على الفعل الحسن.

ويُعتمد الأسلوب **الإنشائي** القائم على توجيه المطالب بشكل مباشر وصريح، أو ما يعبر عنه بـ «الاستراتيجية الحجاجية التصريحية»[56]. باعتماد الأفعال الإنجازية القائمة أساساً على فعل الأمر (أكثر من تسعين مرة)، وفعل النهي (أكثر من عشرين مرة).

واللافت في النص اعتماد **النداء** بما هو أسلوب يساهم في تحقيق الطلب، فهو «توجيهُ الدعوة للمخاطب، وتنبيهٌ للإصغاءِ وسماعِ ما يريده المتكلم»[57]، يوظّفه الموصي توظيفاً لا ينفصل عن الغايات الإقناعية. ففي مستهل الخطاب نراه يستخدم أداة النداء للقريب: **أي بني** (ثلاث

مـرات)، إشعارا بقرب المخاطب من النفس؛ (وَجَـدْتُـكَ بَعْضِي بَلْ وَجَدْتُكَ كُلِّي - فَعَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِينِي مِنْ أَمْرِ نَفْسِي - عَنَانِي مِنْ أَمْرِكَ مَا يَعْنِي الوَالِدَ الشَّفِيقَ).

فاعتماد النداء القريب يفيد الرغبة في تقريب المسافة التواصلية بين الطرفين، ومد المخاطب بشحنات من التحسيس بالقرب العاطفي، ووضعه ضمن أجواء نفسية، قوامها استشعار القرب من الجهة الموصية، ليكون ما يرد عليه من توجيهات وتوصيات، مقبولا ومحل ثقة وتصديق. خاصة وأن المنادى على امتداد النص يعتمد صيغة التصغير (بُنَيّ) الدالة على التحبيب والتقريب معاً.

وانسجاماً مع الغايات التأثيرية الإقناعية للنص، فإن الموصي سرعان ما يعدل إلى النداء بأداة البعيد؛ يا بني (تسع مرات). فعند إصدار التوصيات للولد يناديه بـ (يا)، فينزل القريب حقيقة وفعلا، منزلة البعيد اعتباراً، تنبيها إلى عظمة ما يوجه إليه من أوامر ومطالب، وإشعارا بجسامة هذه المسؤولية التربوية التخليقية، التي لا مجال فيها للمحاباة أو التساهل. ولا قرابة ممكنة بين الطرفين (ولو كانت نَسَبية) إلا بالتزام التوصيات الربانية وانتهاج سبيل التقوى(58).

ويبدو **الاستفهام** متراجعاً في الوصية، انسجاماً مع منظور المتكلم للموصَى، بوصفه (غرّاً، حدثاً، مُقْبِلَ العُمُرِ، مُقْتَبِلَ الدَّهْر)، لايزال في حاجة إلى التدارك والتوجيه ممن خبر الحياة واكتسب المعارف. وقد يصوغ الموصي أفكاره في قالب **السؤال**، لكن لا يكون الغرض منه تحصيل الجواب، وإنما ينهض بوظيفة حجاجية إقناعية، تنسجم مع سياق الوصية التأثيري. فهو وسيلة بلاغية وظيفته تحريك همة الموصى ودفعه إلى مزيد من التفكر والتدبر لاكتشاف الحقيقة. من ذلك «وَأَيُّ سَبَبٍ أَوْثَقُ مِنْ سَبَبٍ بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللهِ إِنْ أَنْتَ أَخَذْتَ بِهِ؟». فالسائل لا

ينتظر تحصيل جواب عن سؤاله، بقدر ما يورده في سياق التخليق والدعوة إلى التقوى ولزوم أمر الله والاعتصام بحبله.

وقد يرد السؤال أحيانا في سياق الحديث عن الماضي؛ (.. فانظر عمَّا انتَقَلُوا؟، وأَيْنَ حَلُّوا ونَزَلُوا؟..) فيتحول من الطلب إلى إفادة التقرير والإخبار، ويساهم في توصيل المعرفة وتحقيق التعليم بدل الطلب. انسجاماً مع منطلقات الموصي، طرفا معلما ومصدراً للمعرفة وصاحب السبق والتجربة، في مقابل متلق حدَث غِرٍّ يستوجب التعليم.

ب) حجاجية الإيقاع:

رغم أن الوصية تنتهج في مجملها استراتيجية النثر المرسل، أو الكتابة الحرة التي لا تلتزم بقيود تأليفية صارمة، إلا أنها لا تعرى في مواطن كثيرة من ملامح إيقاعية تساهم من جانبها في خلق التأثير الجميل وتحقيق الإقناع. **فالسجع** في النص مثلاً، لا يقف عند حدود التأنق في العبارة أو التزام القيود الصوتية المطربة، بل يؤدي وظيفة حجاجية، إذ يعضد المعنى، ويرسخ الدلالة في نفسية وفي عقل الموصى. فبملاحظة بعض النماذج مثلاً؛ (من الوالد الفان، المقر للزمان..)، (صريع الشهوات، خليفة الأموات..)، (فانظر ما فعلوا، وعما انتقلوا، وأين حلوا ونزلوا..)، (نظرت في أعمالهم، وفكرت في أخبارهم، وسرت في آثارهم..)، نجد أنه يساهم في ترسيخ فكرة الموت، وتثبيت حقيقة الفناء، وتقرير قاهرية الدهر. فتواتر الجمل في سياق توصيل حقائق مخيفة، يبدو مساهمة صوتية، تُبقي رجعَها عالقا بالأسماع والأذهان. وهو سجع في مجمله قصير الفقرات، يولد رنّة صوتية تحببها الأسماع وتلتقطها الأنفس، وترد على العقول بسهولة وخفة.

وقريب منه ظاهرة **التوازي الصوتي** القائم على التقابل بين متواليتين صوتيتين، تقابلا تاما في الوزن والتركيب النحوي من قبيل؛

(كِلابٌ عاوِية// سِباعٌ ضارِية)، (يأْكُلُ عزيزُها ذَليلَها//يَقْهَر كبيرُهَا صَغيرَها)، (قَارِنْ أَهْلَ الخَيْرِ تَكُنْ مِنْهُمْ//بَايِنْ أَهْلَ الشَّرّ تَبِنْ عَنْهُمْ).

ومثله التقابل غير التام، عبر الاختلاف في بعض الأصوات؛ (المُخِفُّ فِيها أَحْسَنُ حَالاً مِنَ المُثْقِلِ//المبْطِئُ عَلَيْهَا أَقْبَحُ حَالاً مِنَ المُسْرِعِ). وأحيانا عبر التقابل القائم على مراعاة الاتحاد في الكلمتين الأخيرتين فقط؛ (وَلاَ تَكُنْ خَازِناً لِغَيْرِكَ//وَكُنْ أَخْشَعَ مَا تَكُونُ لِرَبِّكَ)، (شَكَوْتَ إِلَيْهِ هُمُومَكَ// وَاسْتَكْشَفْتَهُ كُرُوبَكَ). وهي جميعها عناصر صوتية لها دورها في تثبيت الدلالة وتحقيق الإقناع.

وثمة احتفاء لافت **بالتجانسات الصوتية**، خاصة الجناس غير التام، عبر المجاورة بين ملفوظات متجانسة جزئيا؛ (طلب حرب)، (اليأس الناس)، (الوعاء الوكاء)، (يسر عسر)، (معين مهين)، (الحرفة العفة)، (الرفيق الطريق)، (دينك دنياك)، (تطير تصير)، (العاجلة الآجلة)، (خبط خلط).. إلخ. لها دورها في خلق إيقاع جزئي، ينجح في إبقاء المتلقي متحركاً ضمن فضاء صوتي تتعالق ملفوظاته بما يجر السامع نحو الشبكة الدلالية للنص.

ويؤدي الطباق الوظيفة عينها، فيوظف بشكل لافت في عموم الوصية، من خلال المواجهة بين ملفوظات متضادة دلالياً، في صورة طباق السلب؛ (تعلم – لا تعلم، تؤتاه – لا تؤتاه، لا تكن – كن ..إلخ). وفي صورة طباق الإيجاب؛ (عاجلاً آجلاً) – (الدنيا الآخرة) – (المبطئ المسرع) – (جنة نار) – (خصيب جديب) – (عزيزها ذليلها) – (كبيرها صغيرها) – (الليل النهار) – (عبداً حراً) – (اليسير الكثير) – (الفناء البقاء) – (غنى عسرة) – (مقدرته عجزه) – (حسن قبيح)...

هذا التواتر بين ملفوظات بعينها، تضاف إليه **المقابلة** بين المعنيين المتضادين (فليس كل طالب بمرزوق// ولا كل مجمل بمحروم)، (قارن

أهل الخير تكن منهم// باين أهل الشر تبن عنهم)، (أخطأ البصير قصده//أصاب الأعمى رشده)، كلها أمور تبدو مجتمعة مساهمة جمالية تقود نحو تحقيق التأثير وشد انتباه المخاطب إلى محطات بعينها تلزمه البقاء منها على ذكر، وتجعله يستشعر حالة من التناقض يلزم التدبر فيه؛ ففي الحياة موت خفي، وفي الصحة والسلامة تهديد وعلل مرتقبة، وفي زخرف الدنيا ونعمها هول وخطر.

كما يبدو **التكرير** ظاهرة لافتة في الوصية، يتنوع بين التركيز على أصوات بعينها، متخذة صورة التضعيف؛(ةّ-يّ-نّ-رّ-..)، وغيرها، وبين كلمات بعينها؛ (الموت) (بني) (الله) (الدنيا)، وأحيانا جمل (فتفهم وصيتي) (واعلم يا بني) (واعلم أن أمامك) (فإني أوصيك). وكلها تساهم مجتمعة في خلق نفس إيقاعي ضمن مساحة النص، يوحي بجلال الفضاء الدلالي، ويوجه بصيرة الموصى نحو حقائق الملفوظات. فما يتخلق من تناغم وإيقاع يصبح له «تأثير حجاجي من خلال ما يتولد منه من إعجاب ومرح وانبساط وحماس»[59].

* * *

لم تكن غايتنا من المقاربة أعلاه معاينة كل الإمكانات البلاغية التي تتيحها الوصية، بقدر ما كنا نروم قياس تجليات البلاغة النوعية لهذا الجنس القولي، الذي افترضنا فيه - شأنه شأن الأجناس النثرية القديمة - تلازم المكونين الحجاجي والأدبي، وتغَيّي الإمتاع والإقناع معا. ولقد أثبت التحليل إمكانية الحديث عن بلاغة نوعية للوصية تتأسس على ثلاثة ركائز يسند بعضها بعضاً. فمن جانب أول بدت الذات الموصية عنصرا نصيا يتشكل عبر سمات، تنتقى بعناية دقيقة، وتكوّن عنه صورة متعددة الملامح، قوامها الضعف والاستسلام والخضوع

لقاهرية الدهر. فكانت مكوناً جمالياً له ديناميته وفاعليته النصيتان، مثلما بدت عنصرا داعما للخطاب ومساهمة في الإقناع.

ومن جانب ثان تبين أن الموصَى مكون أساس في بلاغة النص، ويشكل امتدادا للذات الموصية، عبر انتخاب جملة من السمات التي تصب جميعها في خانة التخويف، وتنجح في تشكيل صورة عن طرف مهدد ومحاط بمخاطر حقيقية، تستوجب التدخل العاجل قصد التدراك والتخليص. فالموصَى عنصر بلاغي حاسم في الوصية، أو هو عنصر تكويني تكوُّني، تؤلفه سمات نوعية يختارها الموصي لحشره ضمن دائرة الطرف الواجب استهدافه بالترشيد والتخليق، مثلما يساهم من جانبه في سوق الخطاب نحو وجهات تعبيرية دلالية يكون محورها، بل هو منطلقها ومنتهاها.

ولم يكن النص ليعرى عن توظيف حجج مباشرة، ومقومات لغوية أسلوبية وإيقاعية عديدة، دلت من جهة، على كون خطاب الوصية يحلق ضمن دائرة الكتابة البادخة التي تعنى بشروط التحسين. ودلت من جهة أخرى تجاوزها مستوى التزين أو التنميق الشكلي، وارتقائها إلى مستوى التوظيف المقنع والمؤثر، عبر تفاعلها مع مختلف المكونات النصية الأخرى، وانصهارها ضمن استراتيجية القول العامة وحسن تساندها مع مختلف الخطط الإقناعية المعتمدة.

الهوامش

(1) الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، (مع الشرح اللغوي والفهارس المتنوعة)، تحقيق وتنسيق علي أنصاريان، مقدمة الشريف الرضي، ص 393-409.

(2) القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية الشريفة، وصايا مختلفة باختلاف الجهة الموصية، وباختلاف الموضوعات والأغراض منها. وقد شكل النص الديني محفزا لإنتاج الوصية والاهتمام بها. فجاءت آيات بصيغة التوصية، وأخرى حث على إنجاز الوصية وإنتاجها، وفي أخرى حث على العمل بها وتطبيقها. منها ما يتعلق بالإرث والوصية للأزواج والوصية بالشرع والدين والتقوى والوصية بالوالدين والوصية بالفرائض. للتوسع ينظر: خير الدين وائلي، وصايا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وتوجيهاته، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر، ط1، 21428هـ/ 2007م. ص8-11.

(3) عبدالله البهلول، الوصايا الأدبية إلى القرن الرابع الهجري، مقاربة أسلوبية حجاجية، مؤسسة الانتشار العربي، لبنان - دار محمد علي للنشر - تونس، ط1، 2011، ص 63.

(4) فقد نظر إليها بوصفها من أعظم تراث الإمام علي في نهج البلاغة؛ «وصية تربوية تهذيبية..وجهها الإمام إلى ولده ظاهرا وإلينا واقعا؛ يحتاج كل منا إلى أن يقف أمامها وقفة المتأمل: يقف عند كل فقرة، بل عند كل كلمة، يفكر فيها.. يحللها.. يدرسها .. يعيشها.. ويحولها إلى حركة حية.. تحتاج إلى تحليل وتدقيق». ينظر: السيد عباس علي المستوى، الوصية الخالدة، شرح وصية الإمام علي لولده الحسن، دار الأضواء، بيروت، ط 1، 1405هـ/ 1985م، ص 7.

(5) كما هو مقرر في نظريات الخطاب المعاصرة؛ فجوليا كريستيفا مثلا تشير إلى أن الخلفيات الثقافية والاجتماعية وغيرها، كلها عناصر ترتقي بالنص إلى نسيج تتشابك شفراته وصياغاته ومدلولاته، بشكل لا يمكن معه أن تغيب أو تختفي داخل الذات الكاتبة، بل «إن الذات الكاتبة هي التي قد تبدو متخفية داخلها» ينظر: Kristeva. Julia. Recherche pour une sémanalyse. Seuil. 1969. p.373.

ويشير رولان بارت إلى الحقيقة نفسها مبينا أن أي خطاب يتموضع ضمن مجالات التبادل (Intercours)، وفيه يتم تبادل شفرات غير محددة وقد تكون غير واقعة في نشاط الكاتب. وهو نسيج من الدلائل المتعددة والمتنافرة أحيانا، وهو حقل عام من الاستشهادات والصياغات والنصوص والثقافات السابقة والمعاصرة، وأصداء اللغات الاجتماعية، وتأثير السنن الثقافي، وهو فضاء لشفافية العلاقات الثقافية والاجتماعية وتفاعل اللغات. للتوسع ينظر: Barthes Roland. (Théorie de texte) Encyclopédia Universalis. Paris. 1990. pp. 370-377.

وينظر كذلك: مقال «من الأثر الأدبي إلى النص»، رولان بارت، الوارد ضمن كتاب: درس السيميولوجيا، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال، ط 1، 1986م. ص60-61.

(6) نهج البلاغة، تنسيق أنصاريان، ص 394.

(7) نفسه، ص 394.

(8) نفسه، ص 396.

(9) يشير عبد الله البهلول إلى ارتباط الوصية في حقيقتها ومعانيها بمقام الموت: فـ«الوصية - على تنوع موضوعاتها واختلاف أطرافها - تصدر عن رجل على وشك الموت للأحياء. إذ هي به مقترنة وعليه تحيل. فالوصية تنشأ وتنجز لحظة الإحساس بقرب الأجل ودنو الموت». ينظر: الوصايا الأدبية، مرجع مذكور، ص54. وهذا كلام قد يصدقه متن الوصية المدروسة، لوجود مؤشرات لفظية تصرح بإحساس الموصي بقرب أجله وإمضائه جل عمره. إلا أن ثمة وصايا عديدة واردة في القرآن الكريم، وفي غيره، ترد في سياقات غير الموت. وثمة وصايا إبداعية محضة صادرة عن بعض الشطار والمكدين والمهمشين والعشاق في المجتمع، يراد بها معارضة السياق الأخلاقي العام، وتعمّد مخالفة المتعارف من القيم والأخلاق. وهي نوع قائم بذاته، تعد تنويعاً من تنويعات الوصية، لا يمكن أن تسعف في تجريد ومحايثة الحكم السابق.

(10) نهج البلاغة، ص ص 394-397.

(11) نهج البلاغة، ص 393.

(12) يشير بيرلمان إلى أن العبارات المباشرة والمقبولة تلقائيا وبدون جهد، يكفي في منحها كامل تأثيرها، توظيفها بطريقة ملائمة حتى تتمكن من بناء الفكر وتحريك النفوس بكيفية ناجعة. ينظر: ش. بيرلمان، التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة، ترجمة النقاري، مجلة المناظرة، س 1، ع 1، 1989، ص 127.

(13) بيرلمان، التمثيل والاستعارة، مقال مذكور، ص 126.

(14) نهج البلاغة، ص 394.

(15) تشير بعض الدراسات الفلسفية إلى أن البكائية ومشاعر الأسى والحزن، سمات ملازمة للعظماء وأصحاب الاهتمامات الكبرى. فالذات الإنسانية حينما تعرف الكثير من أسرار الوجود، وتلامس الحقائق الكبرى التي تحكم الحياة، تصبح أكثر خوفا ورعبا، ويزداد لديها القلق والاضطراب من المصير: «والكآبة شرط أساسي لظهور التفكير العميق. فالفيلسوف يتولد تفكيره غالبا عن شكه، وخصوصا عن انقباضه واكتئابه، فيبتعد عن الملذات والاستمتاع بها، لينصرف إلى البحث والاستنتاج». بل إن هذه الحالة ضرورية «ليستمر التفكير ويتسم بالعمق والاستقصاء». ينظر: عبده

الشامي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، وآثار رجالها، دار صادر، بيروت، ط 5، 1399هـ/1979م، ص 95.

(16) تذكر المصادر التاريخية التي أرخت لأحداث صفين أن نتائجها كانت مفجعة، فقد تراوح عدد القتلى من المسلمين من الجانبين بين عشرين ألفا وبين سبعين. لمعرفة تفاصيل واختلافات المؤرخين والروايات بشأن معركة صفين ينظر على سبيل المثال: (البداية والنهاية) لابن كثير، و(تاريخ اليعقوبي) لليعقوبي، و(مروج الذهب) للمسعودي.

(17) نهج البلاغة، ص 393.

(18) نفسه، ص 394.

(19) نهج البلاغة، ص 396.

(20) نهج البلاغة، ص 394.

(21) نهج البلاغة، ص 394.

(22) نهج البلاغة، ص 393-394.

(23) بالنظر إلى أن مصادر الوصية تشير إلى أن علياً بن أبي طالب قد كتبها إلى ابنه الحسن وهو يومئذ فوق الثلاثين من عمره. وهذا أمر يفرض أن تقرأ الوصية من منظور كونها وصية عامة للإنسانية جمعاء. ويفرض قراءة بعض مضموناتها بلحاظها في غير حرفيتها أو صدقيتها. فالصغر حالة ملازمة للإنسان، ومهما توهم في نفسه القوة والقدرة والكبر، فهو يظل في حكم الصغير والضعيف.

(24) ما يعبر عنه العرفانيون ورجال التصوف بمعركة النفس الأمارة، أو معركة جنود الشيطان.

(25) بيرلمان، التمثيل والاستعارة بين العلم والشعر والفلسفة، مذكور، ص 126.

(26) نهج البلاغة، ص 395.

(27) نفسه، ص 403.

(28) نفسه، ص 405.

(29) نفسه، ص 404.

(30) نهج البلاغة، ص 402.

(31) يسجل محمد العمري الملاحظة نفسها على الخطب الوعظية لعلي بن أبي طالب قائلاً: «قام الوعظ في أول الأمر على المزاوجة بين الوعد والوعيد، كما هو الشأن في بعض مواعظ علي بن أبي طالب. ينظر كتابه: في بلاغة الخطاب الإقناعي، سلسلة الدراسات النقدية (5)، دار الثقافة، البيضاء، ط 1، 1986م، ص 39.

(32) PERELMAN CH. Le Champ de L'argumentation، PUB، Bruxelle، 1970 ،PP: 115-116

(33) عبدالله البهلول، الوصايا الأدبية، مذكور، ص 95.

(34) لا تبعد الوصية عن معاني مادة (أدب) في الاستعمال اللغوي، فـ (أَدَبَ فلاناً وأَدَّبَه: راضَه على محاسن الأخلاق والعادات ودعاه إلى المحامد). و (تأدَّبَ بأدب القرآن أو أدب الرسول: احتذاه)، و (الأدب: رياضة النفس بالتعليم والتهذيب على ما ينبغي)، و (المؤدِّب: من يُختار لتربية الناشئ وتعليمه). ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، (د.ت)، ط 2، ج 1، ص 9-10.

هذه الغايات التهذيبية هي نفسها التي تحدث عنها تيري إيجلتون، فالأدب عنده كانت له دائما أبعاد عملية نفعية..، ينهض بوظيفة التربية والتعليم وتهذيب الروح وتمتيع الأنفس وتحقيق التطهير الداخلي (نتذكر وظيفة التطهير عند أرسطو). وقد وظف دائما في مجالات الحياة العملية ومجالات الدين، ولم يظهر هذا التفريق بين الأدب النفعي أو الرسالي والأدب غير الرسالي إلا في الزمن المعاصر. ينظر: Terry Eagleton، Critique et théorie littéraire، éd. P.u.f ، 1994، p 11

(35) نهج البلاغة، ص 394.

(36) نهج البلاغة، ص 397.

(37) نهج البلاغة، ص 398.

(38) البحراني ج 20.

(39) الوصايا الأدبية، مذكور، ص 23.

(40) نهج البلاغة، ص 396.

(41) نهج البلاغة، ص 396.

(42) نهج البلاغة، ص 399.

(43) نهج البلاغة، ص 399.

(44) نهج البلاغة، ص 397-398.

(45) Ch.Perleman، L'Empire Rhétorique ، p : 123.

(46) نهج البلاغة، ص 399.

(47) نهج البلاغة، ص 395.

(48) نهج البلاغة، ص 399.

واضح أن الموصي يستدل في إثبات التوحيد بما يقرب من الاستدلال في كثير من الآيات القرآنية ، التي تنفي الشريك بنفي آثاره التي لابد من ترتبها على وجوده لو

كان. ومنها على سبيل المثال: ﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، (سورة المؤمنون الآية 19).

(49) نهج البلاغة ، ص 396.

(50) نهج البلاغة، ص 400.

(51) بحسب تقسيم أرسطو الذي يميز بين المثال التاريخي والمثال المصطنع ، الذي يقسمه بدوره إلى مثل خرافي ومثل بالتشابه. ينظر: أرسطو، الخطابة ، ترجمة عبدالرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979م، ص 139-140.

(52) محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مذكور، ص 72.

(53) محمد الغروي، الأمثال في نهج البلاغة، انتشارات فيروزآبادي، قم، ط 1، 1401هـ، ص 131.

(54) لقد سبق أن أكد الجاحظ أهمية مراعاة المتلقي وما يستحسنه ويروقه من أجل ضمان التأثير فيه: «إذا لم يكن اللفظ رائعا والمعنى بارعا لم تصغ له الأسماع ولم تحفظه النفوس ولم تتناقله الأفواه ولم يخلد في الكتب».

أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تح. عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1992م، ج 3، ص 346.

وفي السياق نفسه حذر أبو هلال العسكري من عواقب الإخلال بهذا المبدأ الذي يضمن تحقق المقبولية، فالكلام «إذا كان لفظه غثا ومعرضه رثا، كان مردودا ولو احتوى على أجل معنى وأنبله».

أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تح. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1981م، ص 58.

(55) يشير عبدالله البهلول إلى أن التعبير بالحكم والأمثال يعد اختيارا مدبرا محكوما برغبة خفية في إحداث تأثيرات مقصودة في المخاطب، من جانب تحولها إلى قيم ومطالب جماعية مشتركة تستمد قوتها من إجماع البشر عليها وتفضيلها وإحاطتها بأجواء القداسة والإجلال، ومن جانب استغنائها عن قائلها وطبيعتها القائمة على محو الحدود بين صوت القائل (Locuteur) وصوت المتلفظ (Enonciateur) .

الوصايا الأدبية، مرجع سابق، ص 236.

(56) المرجع نفسه، ص 381 .

(57) عباس حسن، النحو الوافي، دار المعارف، مصر، ط 14، 1998م، ج 4، ص 102.

(58) جدير بالبيان أن الرابطة العقدية الإيمانية تعد مقدمة على الرابطة الدموية في الإسلام. وهذا ما يستفاد من خطاب الله لنوح عليه السلام بشأن سؤاله تنجية ولده من الغرق: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (سورة هود، 45-46).

(59) عبدالله صولة، الحجاج أطره ومنطلقاته من خلال «مصنف في الحجاج-الخطابة الجديدة» لبيرلمان وتيتيكاه، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب، منوبة، 1998م، ص 317.

علاقة مائة المعاني لابن الشحنة بتلخيص المفتاح للقزويني

دراسة في تأريخ البلاغة

محمد بن عبدالعزيز بن عمر نصيف(*)

التمهيد[1]:

يكشف لنا النظر في سيرة هذين العالمين عن عدة علاقات تؤكد إفادة اللاحق - ابن الشحنة - من السابق - القزويني - إفادة شبه مؤكدة.

أما **القزويني**[2] فهو أبو المعالي محمد بن عبدالرحمن بن عمر الشافعي، المعروف بجلال الدين القزويني، ويلقب بخطيب دمشق، ولد بالموصل سنة: 666هـ، وَسكن الرومَ[3] مَعَ وَالِده وأخيه واشتغل وتفقه حتى ولي القضاء وَهُوَ دون العشْرين ثمَّ قدم دمشق وسمع من جمَاعَة من أَهلهَا واشتغل فِي الْفُنُون وأتقن الأُصُول والعربية والمعاني وَالْبَيَان، من كتبه (تلخيص المفتاح)، و(الإيضاح) جعله كالشرح لـ: (تلخيص المفتاح)، وقد استمر في قضاء دمشق إلى أن توفي بها سنة: 739هـ.

وأما **ابن الشحنة**[4] فهو أبو الوليد محمد بن محمد بن مُحَمَّد ابن مَحْمُود بن غَازِي بن أَيُّوب بن مَحْمُود الْحلَبِي الْحَنَفِيّ المعروف بابن الشحنة الحلبي، ويقال له ابن الشحنة الكبير، ولد بحلب سنة: 749هـ، وَنَشَأ بهَا فِي كنف أَبِيه فحفظ الْقُرْآنَ وكُتُباً، وَأخذ عَن شُيُوخ

(*) أستاذ مساعد بقسم الأدب والبلاغة بكلية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

بَلَده والقادمين إِلَيْهَا، وممن أخذ عنهم المترجَمُ له: «السيد عبد الله ابن محمد الحسيني»[5]، و قد ارتحل ابن الشحنة فِي حَيَاة أَبِيه لدمشق والقاهرة فَأخذ عَن مشايخها، وأذن له فِي الإِفْتَاء والتدريس قبل أَن يلتحي واشتهرت فضائله، وكان له اشتغال بالأدب والتاريخ، وكان: «من أَفْرَاد الدَّهْر علماً وفصاحة وعقلاً ورياسة»[6]، له عدةكتب منها حاشية على الكشاف لم يكملها، ولها عدة أراجيز منها أرجوزة في البلاغة - وهي المشتهرة باسم: «مائة المعاني والبيان» -، وقد توفي بحلب سنة: 815هـ.

وتظهر العلاقة بين القزويني وابن الشحنة، رحمهما الله، في عدة جوانب، منها:

1 - التقارب الزماني فقد ولد ابن الشحنة بعد وفاة القزويني بعشر سنوات ، وما بدأ طلب العلم إلا وقد اشتهر تلخيص المفتاح ، وبدأت شروحه تظهر وتكثر[7]، بل ظهر أشهرها[8].

2 - التقارب المكاني فقد نشأ ابن الشحنة في حلب وارتحل إلى دمشق مرارًا للدراسة على شيوخها ، والغالب أن بعض هؤلاء الشيوخ قد درس على القزويني خطيب دمشق.

3 - يعد العالم الوحيد الذي عده السخاوي من شيوخ ابن الشحنة - وهو السيد عبدالله بن محمد بن أحمد الحسيني - أحد شراح التلخيص[9]، ولا يبعد أن ابن الشحنة اطلع على هذا الشرح بل وربما درس التلخيص على شيخه، وبالنظر إلى مولد عبدالله الحسيني ووفاته وحياته[10] يمكن أن يقال: إنه يمثل حلقة الوصل بين القزويني وابن الشحنة[11].

وبعد ظهور هذه العلاقة بين ابن الشحنة والقزويني من خلال هذا التمهيد، آن أن أدخل في صلب البحث حيث سأقوم بعمل مقارنة بين المتنين لإثبات العلاقة القوية بينهما، وذلك من خلال المباحث الخمسة الآتية:

المبحث الأول: المقارنة بين المتنين من جهة معالمهما الرئيسة:

بالنظر إلى الترتيب العام للمنظومة نجد أن ابن الشحنة وافق القزويني فيما يلي:

1 - الابتداء بمقدمة حول الفصاحة والبلاغة، ويعد القزويني أول من وضع هذه المقدمة في هذا الموضع[12].

2 - تقسيم البلاغة إلى العلوم الثلاثة، وهو في هذا موافق لصاحب التلخيص[13].

3 - تقسيم علم المعاني إلى ثمانية أبواب ، ويعد القزويني أول من قسمه إلى هذه الأبواب[14].

4 - انحصار الكلام في علم البيان في: التشبيه،والمجاز،والكناية، وهو في هذا موافق للقزويني، بل قد وافقه أيضاً في عدم تقسيم هذا العلم إلى أبواب[15].

5 - تقسيم البديع إلى ضرب لفظي وآخر معنوي، وهو في هذا موافق للتلخيص[16]، مع ملاحظة أن السكاكي - وإن أشار إلى هذا العلْم وقسّمه إلى لفظي ومعنوي - لم يسمِّه بهذا الاسم صراحة[17]، بينما سماه بدر الدين بن مالك؛ لكن تقسيمه للعلم اختلف قليلاً عن تقسيم التلخيص، كما أن معنى البديع عنده لا ينطبق تماماً على معناه عند القزويني[18]؛ وعليه فقد استفاد القزويني من تقسيم السكاكي[19] ،وتسمية ابن مالك[20] لكنه لم يتابعهما تمام المتابعة.

7 - خَتْم البديع بالحديث عن السرقات الشعرية، ويعد القزويني أول من ألحق مبحث السرقات الشعرية بعلم البديع[21].

وبهذا يتضح أن معالم هذه المنظومة هي نفس معالم تلخيص المفتاح الرئيسة، والله أعلم.

المبحث الثاني: المقارنة بين مسائل المقدمة في المتنين:

تابع الناظم القزويني في الحديث عن فصاحة الكلمة والكلام والمتكلم وبلاغة الكلام والمتكلم، مع ترك شرطين للفصاحة ذكرهما القزويني لكنه لم يرتضهما[22]، وهذا يتناسب مع رغبته في الاختصار، ويستثنى من هذه المتابعة مسألتان:

1 – تأخيرُه الحديث عن فصاحة الكلمة حيث أشار إليها بعد الحديث عن بلاغة الكلام والمتكلم، أما القزويني فقد تكلم عن فصاحة الكلمة ثم الكلام ثم المتكلم ، ثم تحدث عن بلاغة الكلام ثم المتكلم[23]، ويبدو أن هذه المخالفة لِترتيب القزويني ليْست إلا لِضرورة النظم، مع أنه يمكن أن يقال: إن هذه المخالفة مكنت الناظم من تعريف فصاحة وبلاغة المتكلم في أخصر عبارة، ولو مشى على ترتيب القزويني لما تسنى له ذلك، والله أعلم.

2 – ختمُه المقدمة بتعريف الصدق والكذب، أما القزويني فقد ذكر هذه المسألة على شكل (تنبيه) بعد ذكر أبواب علم المعاني إجمالاً[24]؛ وتقديم ابن الشحنة للمسألة عن موضعها في التلخيص يحتمل أحد أمرين:

1 – ما نبه عليه في الدراري المدروزة بقوله: «ولما فرغ من تعريف الفصاحة والبلاغة، وإنما يوصف بهما الكلام والمتكلم ذَكَرَ أن مما يتصفان به أيضاً: الصدق والكذب فقال: ....»[25].

2 – أن تعريف الصدق والكذب مما يُحتاج إليه في دراسة هذا العلم؛ فذُكِرَ في مقدمة العلم لأنه داخل في شرطها[26].

وقد يقول قائلٌ: إن هذا خطأ من النساخ ولكن هذا مستبعدٌ؛ لأني وإن لم أجد مخطوطاً جيداً للمنظومة إلا أنه بالاطلاع على عدد من الشروح للمنظومة وجدتهم متفقين على وضع البيت في هذا الموضع[27].

المبحث الثالث: المقارنة بين مسائل علم المعاني في المتنين:

بدأ الناظم علم المعاني بتعريفه، والإشارة إلى أن أبوابه ثمانية، وهو في هذا مقتف لأثر القزويني، بل إننا نجد أن تعريفه يطابق تعريف القزويني – مع ملاحظة ما تقتضيه ضرورة النظم من تقديم وتأخير – فبينما نجد القزويني يقول: «... وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال» نجد ابن الشحنة يقول:

وعربي اللفظ ذو أحوال يأتي بها مطابقاً للحال

عرفانها علم هو المعاني[28].

مع ملاحظة أن هذا التعريف خاص بالقزويني خالف به من عرَّف علم المعاني قبله[29]، بل إن متابعة ابن الشحنة للقزويني كانت دقيقة للغاية حيث عبر بقوله (عرفانها) فوافق القزويني في تعبيره بالمعرفة دون العلم ، وقد قال القزويني في الإيضاح معللاً لهذا التعبير: «قيل (يعرف) دون (يعلم) رعاية لما اعتبره بعض الفضلاء من تخصيص العلم بالكليات، والمعرفة بالجزئيات ...»[30]، وفي هذا دليل ظاهر على شدة تأثر ابن الشحنة بالقزويني واقتفائه أثره، والله أعلم.

ثم تكلم الناظم في باب الإسناد الخبري:على ثلاث مسائل هي:

1 – القصد من إلقاء الخبر.

2 – أضرب الخبر، وخروجها على خلاف مقتضى الظاهر.

3 – الإسناد الحقيقي والمجازي.

وهو في بنائه الباب على هذه المسائل متابعٌ للقزويني، لأن أول من أدخل مسألة القصد من إلقاء الخبر في هذا الباب هو القزوينيُّ[31]، كما أنه أول من أدخل المجاز العقلي في علم المعاني – عموماً –، وفي هذا الباب – خصوصاً –[32].

ثم إن تعريف الحقيقة والمجاز العقليين عند ابن الشحنة جاء موافقاً للقزويني تمام الموافقة فقد قال القزويني في تعريفهما: «ثم الإسناد منه حقيقة عقلية ، وهي: إسناد الفعل – أو معناه – إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر...، ومنه مجاز عقلي، وهو إسناده إلى ملابسٍ له غير ما هو له بتأول»، وقال ابن الشحنة:

وَالْفِعْلُ أَوْ مَعْنَاهُ إنْ أَسْنَدَهُ لما لَهُ في ظاهر ذا عنْدَهُ
حقيقةٌ عقليَّةٌ، وَإنْ إلى غَيْرِ مُلابسٍ مَجازٌ أُوِّلا[33]

ثم تكلم الناظم في باب المسند إليه على ثلاثة أحوال رئيسة له، وهي:

1 – أحوال المسند إليه في ذاته.

2 – أحوال المسند إليه بالنظر إلى ما يتعلق به.

3 – خروج المسند إليه على خلاف مقتضى الظاهر.

وهي نفس الأحوال التي اقتصر عليها القزوينيُّ في التلخيص[34].

أما أحوال المسند إليه في ذاته فقد تكلم فيها الناظم على خمسة أحوال هي:

الحذف، والذكر، والتعريف، والتنكير، والتقديم، وهذه الأحوال مذكورة في التلخيص وبنفس الترتيب[35]، إلا أن الناظم ترك ذكر تأخير المسند إليه اختصاراً خاصة أن القزويني اكتفى فيه بقوله: «وأما تأخيره فلاقتضاء المقام تقديم المسند»[36]، مع ملاحظة أن الناظم جعل التنكير عَقِيبَ التعريف، وهذه متابعة منه للقزويني[37]، كما أنه أخر الكلام على التقديم وجعله بعد ذكر أحوال المسند إليه بالنظر إلى ما يتعلق به، وهو في هذا متابع للقزويني[38]، كما أنه عبر بالحذف والذكر وفاقاً له[39].

وإذا نظرنا إلى هذه المباحث بالتفصيل نجد أن الناظم أشار في مبحث حذف المسند إليه إلى أربعة من دواعي الحذف وهي: إرادة

الصون، وتأتي الإنكار، والاحتراز عن العبث، واختبار المستمع، وهذه الأربعة تقابل ستة من الدواعي التي ذكرها القزويني[40]، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني ثلاثة دواعٍ هي: تخييل العدول إلى أقوى الدليلين، وتعين المسند إليه، وادعاء تعيُّنه[41]، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

أما في مبحث ذكر المسند إليه فقد أشار إلى خمسة من دواعي الذكر وهي: التعظيم، والتحقير، وإرادة البَسْط للكلام، والتنبيه على غباوة السامع، والاحتياط لضعف التعويل على القرينة، وهذه الدواعي نفسها مذكورة في التلخيص[42]، وقد ترك الناظم مِمَّا ذكره القزويني أربعة دواعٍ هي: كونه الأصل، وزيادة الإيضاح والتقرير، والتبرك بِذكره، واستلذاذه[43]، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

أما مبحث تعريف المسند إليه فقد تكلم فيه الناظم على ستة معارف: الضمير، والعلم، والاسم الموصول، واسم الإشارة، والمعرف بـ: (أل)، والمعرف بالإضافة، وهي نفس المعارف التي اقتصر عليها القزويني، كما أنه رتبها على نفس ترتيب القزويني لها[44].

وإذا نظرنا إلى حديثه على هذه المعارف بالتفصيل نجد أن الناظم أشار في التعريف بالضمير إلى مسألتين: مراعاة مقام التكلم والخطاب والغيبة، وترك تعيين المخاطب لإرادة العموم، وهاتان المسألتان هما المذكورتان عند القزويني دون أدنى تغيير[45].

وفي التعريف بالعلَم أشار الناظم إلى ثلاثة من دواعيه، وهي: الإحضار في ذهن السامع ابتداء باسمه الخاص به، وتعظيمه، وإهانته، وكلها مما ذكره القزويني[46]، وقد ترك الناظم ثلاثة دواع مما ذكره القزويني وهي: الكناية، وإيهام الاستلذاذ، والتبرك[47]، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار[48].

وفي التعريف بالاسم الموصول أشار الناظم إلى أربعة من دواعي التعريف بالموصولية، وهي: الجهلُ بغير الصلة، والإيماءُ إلى وجه بناء الخبر، وكونُ تعريفِه ذريعةً للتعظيم،والتفخيمُ، وكلها مستفادة من التلخيص[49]، وقد ترك مما ذكرهَ التلخيص ثلاثة دواع هي: الاستهجانُ، وزيادةُ التقرير، وتنبيهُ المخاطب على خطأٍ[50]، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

وفي التعريف باسم الإشارة ذكر الناظم اثنين من دواعي التعريف باسم الإشارة وهي: التعريضُ بغباوة المخاطب،وبيانُ حال المشار إليه من القرب أو التوسط أو البعد، وهما مستفادان من التلخيص[51]، وترك مما ذكره القزويني أربعة دواع هي: كمالُ التمييز، والتحقيرُ، والتعظيمُ، والتنبيهُ على الاستحقاق[52]، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

وفي التعريف بأل أشار الناظم إلى أن (أل) تأتي: للعهد أو للحقيقة، وأن التي للحقيقة، قد تفيد الاستغراق أو يراد بها فرد غير معين، وهذا مستفاد من التلخيص[53]، وقد ترك الناظم ما ذكره القزويني من أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع[54]، ولعله ترك ذكر هذه المسألة بسبب ما وجه لها من اعتراض[55]، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

أما التعريف بالإضافة فقد أشار الناظم إلى ثلاثة من دواعيه، وهي[56]: الاختصارُ، والتعظيمُ، والتحقيرُ، وهي المذكورة في التلخيص[57]، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار.

أما مبحث تنكير المسند إليه، فقد أشار فيه الناظم إلى خمسة من دواعيه، وهي: التحقيرُ، والتعظيمُ، والإفرادُ، والتكثيرُ، والتقليلُ، وكلها مذكورة في التلخيص[58]، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني التنكيرَ للنوعية اختصاراً[59].

وأما أحوال المسند إليه بالنظر إلى ما يتعلق به -، فقد تكلم فيها الناظم عن ستة أحوال هي: الوصفُ، والتوكيدُ، وعطفُ البيان، والبدلُ، وعطفُ النسق، وضميرُ الفصل وهذه الأحوال هي المذكورة في التلخيص وبنفس الترتيب(60).

أما الوصف - فقد أشار الناظم إلى أربعة من دواعيه؛ فقد ذكر: تبيينَهُ، ومدحَهُ، وتخصيصَهُ، وهذه الدواعي الثلاثة مستفادة من التلخيص(61)، وزاد غرضاً واحدا هو: التعيين، وهذا من المواضع القليلة التي خالف فيها الناظم صاحب التلخيص(62)، ولم يتبين لي المصدر الذي زاد منه الناظم هذا الغرض، وقد ترك الناظم داعياً واحداً ذكره القزويني هو: التوكيد(63)، ويمكن أن يقال: إن التوكيد فيه زيادة تعيين فيرجع كلام الناظم إلى غرض التوكيد الذي ذكره القزويني.

وأما التوكيد فقد أشار الناظم إلى ثلاثة من دواعيه وهي: دفع توهم عدم الشمول، ودفع توهم السهو، ودفع توهم المجاز، وكلها في التلخيص(64)، وقد ترك مما ذكره القزويني: التقرير(65)، وربما كان تركه له لظهوره بحيث لا يحتاج إلى التنصيص عليه، مع ما فيه من الاختصار.

وأما عطف البيان - فقد أشار الناظم إلى داع واحد له هو بيانه باسم مختص به، وهو الغرض المذكور في التلخيص(66).

وأما البدل فقد أشار الناظم إلى أنه يكون لزيادة التقرير، وهذا هو الغرض المذكور في التلخيص، مع ملاحظة شدة التوافق بينهما في العبارة(67).

وأما عطف النسق فقد أشار الناظم إلى ثلاثة من دواعيه، وهي التفصيلُ - بصورتيه -(68) مع الاختصار، وردُّ السامع إلى الصواب،

وكلها موجودة في التلخيص، وقد ترك الناظم ثلاثة دواع ذكرها صاحب التلخيص هي: صرفُ الحكم إلى آخر، والشكُّ، والتشكيكُ[69]، وهذا يتناسب مع منهجه في الاختصار.

وأما ضمير الفصل، فقد أشار الناظم إلى داع واحد من دواعيه هو: التخصيص، وهو المذكور في التلخيص[70].

أما مبحث تقديم المسند إليه فقد مرَّ أن الناظم أخَّره تبعاً للقزويني، وقد أشار فيه إلى داعيين للتقديم هما: الاهتمامُ، والحصرُ، وذكر ثلاثة من أسباب الاهتمام هي: كونُهُ الأصل، وتمكينُ الخبر، والتعجيل بالمسرّة أو المساءة، والمسألتان مستفادتان من التلخيص[71]، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني سببين للاهتمام هما: إيهامُ عدم الزوال عن الخاطر، وإيهامُ عدم الاستلذاذ إلا به، كما أنه أغفل أكثر ما يتعلق بدلالة تقديم المسند إليه على الحصر، ولم يذكر منه سوى اشتراط سبق المسند إليه بأداة الحصر[72].

وأما خروج المسند إليه على خلاف مقتضى الظاهر، فقد أشار الناظم فيه إلى صورتين من صور خروج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، وهي: الالتفات، ومخاطبة المخاطب أو السائل بغير ما يترقبان، وهما مذكورتان في التلخيص[73].، وقد ترك مما ذكره صاحب التلخيص: الإضمار في مقام الإظهار، والإظهار في مقام الإضمار، والتناوب بين صيغ الأفعال، والقلب[74].

ثم تكلم الناظم في باب المسند على حالَيْن رئيسين له، وهما:

1 - أحوال المسند في ذاته.

2 - أحوال المسند بالنظر إلى ما يتعلق به.

وهما الحالان اللذان اقتصر عليها القزويني في التلخيص[75]، مع ترك الناظم للتنبيه الذي ختم به القزويني الباب[76]، وهذا متفق مع منهجه في الاختصار، وترك ذكر التنبيهات.

وقد خالف الناظمُ القزوينيَّ في ترتيب الأحوال التي تكلم عليها في القسمين حيث تكلم على الأحوال الخمسة الأولى من القسم الأول ثم انتقل إلى القسم الثاني وبعد الانتهاء منه ختم الباب بالأحوال الباقية من القسم الأول، ولعل ذلك لأمرين:

1 – مراعاة ضرورة النظم.

2 – أن الناظم اكتفى في بعض الأحوال بمجرد الإحالة على ما سبق فجمع أكثر تلك الأحوال في بيت واحد[77] طلباً للاختصار الذي كان منهجاً له في المنظومة.

أما أحوال المسند في ذاته فقد تكلم فيها الناظم على تسعة أحوال، هي: الترك، والذكر، ومجيء المسند فعلاً، ومجيء المسند اسماً، ومجيئه مفردًا، والتعريف، والتأخير، والتقديم، والتنكير، وكلها مذكورة عند القزويني[78].

فأما ترك المسند فاكتفى فيه بأمرين :

أ – الإحالة على حذف المسند إليه.

ب – التنبيه على وجوب القرينة عند ترك المسند.

ويعد هذا متابعة من الناظم لصاحب التلخيص– مع الاختصار– وتتضح هذه المتابعة فيما يلي:

أولاً: عبر بترك المسند خلافًا لتعبيره في باب المسند إليه بالحذف، وهذا هو عين ما صنعه القزويني في التلخيص[79].

ثانياً: أحال على ما مضى في حذف المسند إليه، وهذا هو عين ما صنعه القزويني في التلخيص[80].

ثالثاً: اشترط القرينة هنا وترك اشتراطها في حذف المسند إليه، وهذا هو عين ما صنعه القزويني في التلخيص[81].

رابعاً: قدم الترك على الذكر، وهذا هو عين ما صنعه القزويني في التلخيص[82].

وأما ذِكْرُ المسند فلم يذكر فيه الناظم سوى أمرين:

أ - الإحالة على ذكر المسند إليه.

ب - إضافة غرض لذكر المسند يتميز به عن المسند إليه وهو إفادة تعيين المسندً، وهذا هو عين ما ذكره القزويني في التلخيص[83].

وأما كون المسند فعلاً فقد ذكر فيه الناظم دلالتين للفعل هما:

أ - التقييد بأحد الأزمنة الثلاثة. ب - إفادة التجدد.

وهذه متابعة منه للقزويني[84]، مع ملاحظةإغفال كون التقييد بأحد الأزمنة على أخصر وجه[85]، ولعل هذا عائد إلى ضرورة النظم مع الحرص على الاختصار.

وأما كون المسند اسماً فقد أشار الناظم إلى أنه يكون اسماً لانعدام الدلالتين المستفادتين من كونه فعلاً ، وهذا هو عين ما ذكره القزويني في التلخيص، بل تكاد عبارتهما هنا تتفق حيث يقول في التلخيص: «وأما كونه اسماً فلإفادة عدمهما» ويقول الناظم «واسماً فلانعدام ذا»[86].

وأما كون المسند مفرداً فلم يذكر الناظم غرضًا له سوى إرادة نفس الحكم - يعني دون قصد إلى التقوية - وهذا الغرض موجود في التلخيص[87]، وقد أغفل الناظم مما في التلخيص غرضاً آخر هو كون المسند سببيًا، وهو إغفالٌ متسقٌ مع منهج الناظم حيث إن كون المسند سببياً مجرد اصطلاح للسكاكي -كما نص التفتازاني- مع صعوبة تعريفه والتمثيل له[88]، فيحسن أن يُطوى ذكره للمبتدئ.

وأما تعريف المسند، وتأخيره، وتقديمه، وتنكيره فقد اكتفى الناظم في هذه الأساليب بالإحالة على ما سبق في باب المسند إليه، أما القزويني فقد فصل في معظمها[89]، ويبدو أن الناظم أوجز فيها

طلباً للاختصار مع كون معظم الكلام حولها تكراراً لما مر في باب المسند إليه، لكن ينبغي التنبيه إلى أن الناظم جانب الدقة في أمرين:

الأول: أحال في دلالة تقديم المسند على دلالة تقديم المسند إليه مع وجود الاختلاف بينهما في شروط الدلالة على الحصر[90]، ويمكن الاعتذار عن الناظم بأنه سيشير إلى تقديم المسند في باب القصر، لكن لا يخفى أنها إشارة مجملة.

الثاني: أحال في دلالة تعريف المسند على دلالة تعريف المسند إليه، وهي إشارة في مجملها صائبة لكن تعريف المسند يختص بدلالته على الحصر[91].

هذا، وقد ترك الناظم من أحوال المسند في ذاته:

1 - كون المسند جملة بينما قال القزويني: «وأما كونه جملة: فللتقوي، أو لكونه سببياً كما مر»[92]، ولعله اكتفى بقوله في إفراده: (ومفرداً لأن نفس الحكم فيه قصداً)[93]؛ لأن عبارته تُفهِم أنه إذا لم يرد نفس الحكم بل أريد معه أمر زائد فإن المسند لا يكون مفردا بل يكون جملة.

2 - كون الجملة اسمية أو فعلية أو ظرفية[94]، ويبدو أنه فعل ذلك اختصاراً مع كون بعضه - وهو كون الجملة اسمية أو فعلية أو شرطية - يفهم مما سبق من الكلام على كون المسند فعلاً أو اسماً أو شرطاً، ولذلك أحال عليه في التلخيص[95].

وأما أحوال المسند بالنظر إلى ما يتعلق به فقد ذكر الناظم أربعة من تلك الأحوال، وهي: التقييد بالمفعول ، وترك التقييد، والتقييد بالشرط، والوصف، وكلها مذكورة في التلخيص[96].

أما تقييد الفعل بالمفعول ونحوه فقد ذكر الناظم داعياً واحداً له هو زيادة الفائدة، وهذا هو ما ذكره القزويني في التلخيص مع اختلاف

يسير لعله يعود إلى ضرورة النظم، ويلاحظ هنا متابعة الناظم لعبارة القزويني حيث يقول الناظم: «والفعل بالمفعول إن تقيداً ونحوه» بينما يقول القزويني: «وأما تقييد الفعل بمفعول ونحوه...»[97].

وأما ترك تقييد الفعل بالمفعول ونحوه فقد ذكر الناظم أن ترك التقييد لمانع من التقييد ، وهذا هو ما ذكره القزويني في التلخيص، بل تكاد عبارتهما هنا تتفق حيث يقول في التلخيص: «وأما تركه: فلمانع منها» ويقول الناظم «وتركه لمانع منه»[98].

وأما تقييد الفعل بأدوات الشرط فقد انحصر كلام الناظم فيه في مسألتين:

المسألة الأولى: تقييد المسند بأدوات الشرط يكون بحسب دلالة كل أداة من أدواته.

المسألة الثانية: الإشارة إلى دلالة أدوات الشرط : (إن - إذا - لو).

وهذا ما صنعه صاحب التلخيص باستثناء ما كان من استطرادات ونحوها[97].

هذا وقد ترك الناظم من أحوال المسند بالنظر إلى ما يتعلق به التخصيصَ بالإضافة وهو مذكور في التلخيص مع التخصيص بالوصف فلعل الناظم اكتفى بالتخصيص بالوصف عن التخصيص بالإضافة اختصاراً[99].

ثم انحصر كلام الناظم في باب متعلقات الفعل في تمهيد وثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أغراض حذف المفعول به.

المسألة الثانية: أغراض تقديم المفعول به وشبه المفعول به.

المسألة الثالثة: ترتيب معمولات الفعل.

وهي نفس المسائل المذكورة في التلخيص[100]، بل إن أول من أفرد متعلقات الفعل بباب مستقل هو القزويني في التلخيص[101].

أما التمهيد فلم يخرج فيه الناظم عما في التلخيص[102].

وأما حذف المفعول به فقد أشار الناظم أن للمفعولِ به المحذوفِ حالتين:حالة يراد فيها مجرد إثبات الفعل للفاعل أو نفيه عنه دون أي قصد للتعلق بمفعول، وأخرى يراد فيها تعلق الفعل بمفعول غير مذكور، والحالتان مذكورتان في التلخيص، لكن الناظم ترك تقسيم الحالة الأولى إلى ضربين[103]، ولعل ذلك لدقة هذا التقسيم التي لا تناسب المبتدئ.

ثم أشار الناظم إلى دواعي الحذف في الحالة الثانية فذكر ستة منها هي: الإيضاح بعد الإبهام، والتصريح بإيقاع الفعل على المفعول، ومنع توهم السامع غير المراد، وإرادة التعميم، ومراعاة الفاصلة، والاستهجان، وكلها مذكورة في التلخيص[104]، وقد ترك الناظم داعيا واحدا هو: الاختصار[105]، ولعل تركه لكونه معلوماً لا يُحتاج للتنصيص عليه.

وأما أغراض تقديم المفعول به فقد اكتفى الناظم بذكر غرض واحد من تلك الأغراض هو: الرد على الخطأ في تعيين المفعول، وهو الغرض المذكور في التلخيص[106]، لكن القزويني نبه على إفادة التقديم للتخصيص خلافا للناظم[107].

وفي تقديم المعمولات نبه الناظم على اثنين من دواعي تقديم بعض المعمولات على بعض، هي: كون الأصل تقديمه، وكون ذكره أهم، والداعيان مذكوران في التلخيص[108]، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني التقديمَ الذي يكون تحاشياً لخلل يحصل بسبب التقديم[109]، ولعله تركه لأنه مما لا يصح أصل الكلام إلا بمراعاته فلا ينبغي أن يُدخل في مباحث علم البلاغة.

ثم انحصر كلام الناظم في باب القصر في أربع مسائل:

المسألة الأولى : تقسيمات القصر.

المسألة الثانية: طرق القصر.

المسألة الثالثة: الفروق بين طرق القصر

المسألة الرابعة: الإشارة إلى موقع طرفي القصر في الجملة.

وكلها مذكورة في التلخيص[110].

أما تقسيمات القصر فقد قسم الناظم القصر إلى حقيقي وإضافي، وقسَّم كلاً منهما إلى قصر صفة على موصوف وقصر موصوف على صفة، وهذا التقسيم في التلخيص بعينه، بل إن عبارته قريبة من عبارة الناظم فبينما يقول القزويني: «القصر: حقيقي، وغير حقيقي، وكل منهما نوعان: قصر الموصوف على الصفة، وقصر الصفة على الموصوف»، يقول الناظم:

الْقَصْرُ نَوْعانِ: حَقيقيٌّ - وَذَا نَوْعانِ - والثَّانيْ: إضافيٌّ كَذَا
فَقَصْرُ صِفَةٍ على الْمَوْصُوفِ وَعَكْسُهُ مِنْ نَوْعِهِ الْمَعْروفِ[111]

وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني الإشارة إلى تقسيم القصر إلى قصر قلب وإفراد وتعيين[112]، ولعل عدم ذكره لهذا التقسيم بسبب ما يكتنفه من شروط تجعله غير مناسب للمبتدئ.

وأما طرق القصر فقد ذكر الناظم أربع طرق منها وهي:

النفي مع الاستثناء، والعطف، والتقديم ، وإنما، وهي نفس الطرق التي اكتفى بها في التلخيص[113]، وقد ترك الناظم الكلام على بعض المسائل المتعلقة بطرق القصر كالوجه العقلي لدلالة النفي والاستثناء على القصر، وموقع المقصور عليه مع إنما وغيرها[114]، ولعله تركها اختصاراً مع كون بعضها مما تقل فائدته في البلاغة.

وأما الفروق بين طرق القصر فقد أشار الناظم إلى اثنين من الفروق بين طرق القصر، وهما:

أ - كون دلالة التقديم على القصر بالفحوى بخلاف الطرق الثلاثة الباقية فإنها تدل على القصر بالوضع.

ب - الإشارة إلى أن الحكم المستفاد من القصر إن كان معلوماً فيستعمل معه: (إنما) بخلاف ما لو كان مجهولاً فيستخدم معه النفي مع الاستثناء، مع الإشارة إلى أنه قد يخرج عن هذا الأصل.

وهذان الفرقان مذكوران في التلخيص[115]، وقد ترك الناظم بعض الفروق بين طرق القصر[116]، ولعله تركها اختصاراً مع كون بعضها مما تقل فائدته في الدرس البلاغي.

وأما الإشارة إلى موقع طرفي القصر في الجملة فقد أشار الناظم إلى أن القصر كما أنه يحصل بين المبتدأ والخبر فإنه يحصل بين الفاعل والفعل وهذه المسألة بعينها مذكورة في التلخيص، بل إن عبارتهما متقاربة جداً؛ فبينما نجد القزويني يقول: «ثم القصر كما يقع بين المبتدا والخبر - على ما مر - يقع مابين الفعل والفاعل» نجد الناظم يقول:

.........................، وَأَيْضـاً مِثْلَمَا
الْقَصْرُ بَيْنَ خَبَرٍ وَالْمُبْتَدَا يكونُ بينَ فاعلٍ وما بَدَا[117]
مِنهُ، ....

أما باب الإنشاء فقد انحصر كلام الناظم فيه في مقدمة، ومسألتين:

المسألة الأولى: الكلام على الإنشاء الطلبي.

المسألة الثانية: مجيء كل من الخبر والإنشاء في موضع الآخر.

وهما المسألتان اللتان اقتصر عليها القزويني[118]، مع ترك الناظم للتنبيه الذي ختم به القزويني الباب[119]، وهذا متفق مع منهجه في الاختصار، وتركِ ذكر التنبيهات.

أما المقدمة فقد أشار فيها إلى الإنشاء الطلبي إشارة مماثلة لإشارة القزويني في نفس الموضع، بل إن عبارتهما متقاربة جداً؛ فقد قال القزويني في افتتاح باب الإنشاء: «إن كان طلباً استدعى مطلوباً غير حاصل وقت الطلب»، وقال الناظم:

يستدعي الانشاءُ إذا كان طلب ما هو غيــر حاصــل،...[120]

أما الإنشا الطلبي فقد تكلم الناظم على خمسة أنواع منه، وهي:

التمني، والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء، وهي نفس الأنواع التي ذكرها القزويني – وبنفس الترتيب –[121]، كما أن عبارتهما متقاربة فقد قال الناظم : «والمنتخب فيه: التمني...»، وقال القزويني : «وأنواعه كثيرة ، منها»[122].

وإذا نظرنا إلى ما ذكره تحت كل نوع من هذه الأنواع وجدنا أنه أشار في التمني إلى ثلاثة أمور:

الأول: التنصيص على أنَّ (ليت) هي الأداة الموضوعة للتمني.

الثاني: الإشارة إلى تعريف التمني مع الإشعار بالفرق بينه وبين الترجي.

الثالث: الإشارة إلى أدوات تستعمل للتمني وليست موضوعة له في الأصل.

وكل هذا مذكور في تلخيص المفتاح[123].

أما الاستفهام فقد انحصر كلامه فيه حول :

1 – ذِكْرِ أدوات الاستفهام، وذكر منها إحدى عشرة أداة.

2 – تقسيم الأدوات بالنظر إلى ما يطلب بها من تصديق أو تصور.

3 – ذكر ثلاثة معانٍ يخرج إليها الاستفهام مع الإشارة إلى وجود معانٍ أخرى غيرها.

وكل هذا بعينه عند القزويني[124]، وقد ترك الناظم تفصيل الكلام على الأدوات[125]، وهذا يتناسب مع منهجه في ترك ذكر التفاصيل.

وأما الأمر فقد تكلم الناظم فيه على :

1 - كونه طلباً على وجه الاستعلاء.

2 - خروجه عن معناه الأصلي.

والمسألتان بعينهما عند القزويني[126]، مع تركه اعتراض القزويني على السكاكي في مسألة أن حقَّ الأمر الفورية[127]، وهذا يتناسب مع منهجه في الاختصار، وترك ما ذكره القزويني على سبيل الاعتراض.

وأما النهي فقد انحصر كلامه في أمرين:

1 - الإشارة إلى التشابه بينه وبين الأمر.

2 - الإشارة إلى صيغته.

والمسألتان بعينهما عند القزويني[128].

ثم ختم الناظم الكلام على هذه الأنواع الأربعة بالإشارة إلى جواز تقدير شرط محذوف بعدها، والإشارة بعينها عند القزويني[129]، وقد ترك الناظم ما يتعلق بهذه المسألة من استطراد عند القزويني[130]، وهذا متناسب مع منهجه العام في ترك الاستطرادات[131]، كما ترك الكلام على إدخال العَرْض في الاستفهام[132].

وأما النداء فقد انحصر كلام الناظم عليه في مسألة واحدة وهي:

خروجه عن معناه الأصلي إلى معنيين هما: الاختصاص والإغراء، والمسألة بعينها عند القزويني[133]، وترك الكلام على تعريف النداء وذكر أدواته ، وهو في هذا موافق للتلخيص[134].

وفي ختام الباب أشار الناظم إلى مجيء الخبر بمعنى الإنشاء ، والمسألة بعينها عند القزويني في آخر الباب[135].

هـذا وقـد أغفل الناظم التنبيه الـذي ذكـره القزويني في آخر الباب[136]، ولعله اكتفى بأنه مفهوم مما سبق، كما أضاف الناظم مسألة ليست في التلخيص وهـي مجيء الإنشاء في موضع الخبر، والمسألة مذكورة عند السكاكي[137].

أما باب الفصل والوصل فقد انحصر كلام الناظم فيه في مسألتين:

المسألة الأولى: الإشارة إلى مواطن الفصل والوصل.

المسألة الثانية: الفصل والوصل في الجملة الحالية.

وهذا هو ما ذكره القزويني[138]، مع ملاحظة أنَّ القزويني عقد للجملة الحالية تذنيباً ألحقه بالباب، بينما أدرج الناظم ذلك التذنيب ضمن الباب رغبة في تقليل الأبيات[139].

أما مواطن الفصل والوصل فقد ذكر الناظم اثنين من مواطن الفصل صراحةً، ويمكن أن يفهم الموضعان الآخـران من عبارته – أيضاً–،كما ذكر موطناً من مواطن الوصل،وما ذكره يعد ترتيباً وتلخيصاً لما ذكره القزويني[140]، وقد ترك الناظم مما ذكره التلخيص:

1 – تعريف الفصل والوصل[141]، ويبدو أنه تركه طلباً للاختصار مع وضوحه وسهولة ضبطه دون حاجة لحفظ بيت فيه.

2 – بيان ما يدخل من الجمل في هذا الباب وما لا يدخل[142]، ولعله تركه خشية التشويش على المبتدىء.

3 – موطناً من مواطن الوصل هو الوصل لدفع الإيهام ، وقد يكون تركُهُ لهذا الموضع لوضوحه لأن كثيراً من أساليب العربية تقبح أو تمنع خشية الإبهام، كما أن الوصل في الحالة التي طوى ذكرها ليس إلا لسبب عارض بخلاف معظم ما أشار إليه من صور الوصل والفصل.

والملاحظ أن الناظم أغفل كثيراً من التفاصيل التي ذكرها القزويني في هذا الباب وفي التذنيب بناء على منهجه العام الذي

سبقت الإشارة إليه، مع تغييره لترتيب المسائل تسهيلاً على المبتدئ، والله أعلم.

أما باب الإيجاز والإطناب فقد انحصر كلام الناظم فيه في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الإيجاز والإطناب.

المسألة الثانية: الكلام على الإيجاز.

المسألة الثالثة: الكلام على الإطناب.

وهذه المسائل كلها في التلخيص[143]، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني الكلام على المساواة، ولعل ذلك لعدم وجود قيمة ظاهرة لها عند البلاغيين، ولذلك يوجزون في الحديث عن المساواة إيجازا ظاهراً جداً، وقد لا يصرحون بدخلوها في الكلام البليغ أصلاً[144].

أما تعريف الإيجاز والإطناب فقد اقتفى الناظم فيه أثر القزويني[145] مع دقة تعبيره في تعريفه للإيجاز وإغفاله لقيد في تعريف الإطناب حيث قال: (توفية المراد بالناقص من لفظ له الإيجاز والإطناب إن بزائد عنه...)، ويلاحظ أن البيت يقابل قول القزويني: «المقبول.... واف عنه، أو زائد عنه لفائدة»[146]، فقد وفَّى الناظم بتعريف الإيجاز بينما أخل بقيد في تعريف الإطناب هو قوله: «لفائدة»، ولعل حذفه للخلاف حول أهميته وتحديد متعلقه[147]، مع مراعاة الوزن.

أما الكلام على الإيجاز فقد أشار فيه الناظم إلى تقسيم الإيجاز إلى إيجاز قصر وإيجاز حذف مع بيان صور الحذف، كما أشار إلى تعدد أدلة الحذف، وقد اقتفى أثر القزويني فيما ذكره مع الاختصار[148]، فقد اكتفى بذكر أهم أدلة الحذف - وهو العقل -، كما ترك تقسيم الحذف إلى ما أقيم فيه شيء مقام المحذوف وما لم يقم شيء

مقامه[149]، وهذا يتناسب مع منهجه في اختصار ما تقل أهميته من التقسيمات.

أما الإطناب فقد ذكر ثلاثة من صوره وهي التوشيع، والاعتراض، والتذييل، وكل هذه الصور موجودة عند القزويني[150]، و قد ترك الناظم ذكر كل من:

1 - الإيضاح بعد الإبهام. 2 - ذكر الخاص بعد العام.

3 - التكرير. 4 - الإيغال.

5 - التكميل- الاحتراس-. 6 - التتميم[151].

والظاهر أنه ترك ذكر هذه الأنواع اختصاراً، وتسهيلاً على الطالب لأن أكثر هذه الصور بينها تشابه وتداخل قد لا يناسب المبتدئ[152].

هذا ومما تركه الناظم ما أشار إليه القزويني من أن الكلام قد يوصف بالإيجاز والإطناب باعتبار كثرة حروفه وقلتها بالنسبة إلى كلام آخر مساو له في أصل المعنى[153]، ولعله فعل ذلك اختصاراً مع أنه ليس الاصطلاح الأشهر عند القزويني.

المبحث الرابع: المقارنة بين مسائل علم البيان في المتنين:

مر معنا عند الكلام على المعالم العامة أن الناظم متابع للقزويني في مسائل علم البيان[154]، وقد بدأ الناظم علم البيان بتعريفه والإشارة إلى مباحثه الثلاثة مع الإشارة إلى وجه انحصار علم البيان فيها، وهو متابع في هذا لصاحب التلخيص بل يكاد تعريفهما يتطابق؛ فبينما يقول القزويني: «... وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة الدلالة في وضوح الدلالة عليه» نجد ابن الشحنة يقول:

علم البيان ما به يعرف إيراد ما طرقه تختلف

في كونها واضحة الدلالة[155].

ثم تكلم في التشبيه في خمس مسائل:

المسألة الأولى: الكلام على الطرفين

المسألة الثانية: الكلام على وجه الشبه

المسألة الثالثة: الكلام على أدوات التشبيه

المسألة الرابعة: الكلام على الغرض من التشبيه .

المسألة الخامسة: الإشارة إلى أقسام التشبيه باعتبار أركانه .

وهو متابع للقزويني في هذه المسائل[156]، مع ملاحظة ما مضى من مراعاة الناظم الاختصار وترك التمثيل، وقد أغفل الناظم الخاتمة التي أنهى القزويني بها باب التشبيه[157]، وهذا متسق مع منهجه الذي يسير عليه غالباً من ترك ما هو من باب التذنيب والخاتمة ونحوها ، وفي هذه المسائل الخمس المتعلقة بالتشبيه سار الناظم على طريقة القزويني - أيضاً -؛ ففي الكلام على الطرفين أشار إلى تقسيمه باعتبار الحسية والعقلية مع الإشارة إلى دخول الخيالي في الحسي، ودخول الوهمي والوجداني في العقلي، وهذا هو عين ما تحدث عنه القزويني في هذه المسالة[158].

وفي الكلام على وجه الشبه أشار الناظم إلى تعريف وجه الشبه، ثم ذكر تقسيمين لوجه الشبه:أحدهما باعتبار دخوله في حقيقة الطرفين، والثاني:باعتبار إفراده وتعدده، وهو في كل هذا متابع للقزويني[159]، لكنه ترك التقسيم باعتبار الحسية والعقلية[160]، ولعل ذلك لطول كلام القزويني فيها وكثرة أقسامها بحيث تشوش على المبتدئ مع كونها مما يمكن إدراك بعضه مما سبق في الكلام على الطرفين، كما ترك بعض التقسيمات والاستطرادات ونحوها مما لا يتناسب مع منهجه في الاختصار.

وفي ذكر أدوات التشبيه نص الناظم على أدوات: الكاف، كأن، مثل، وأشار إلى دخول ما في معنى: (مثل) في الأدوات ، وهو في هذا كله

متابع للقزويني[161]، وقد أشار الناظم إلى الأفعال الدالة على وجود التشبيه، وهي من المسائل التي نص عليها صاحب التلخيص[162]. وفي الكلام على أغراض التشبيه بين الناظم أن الغرض من التشبيه قد يعود إلى المشبّه، وقد يعود إلى المشبه به، وهو في هذا متابع للقزويني[163]، ولكنه لم يعدد شيئاً من الأغراض طلبا للاختصار.

وفي الحديث عن أقسام التشبيه بين الناظم أن التشبيه ينقسم عدة تقسيمات باعتبار كلّ ركن من أركانه، وهذا إجمال منه لتقسيمات متعددة ذكرها القزويني[164]، وهو يناسب منهجه في الاختصار .

ثم تكلم الناظم في المجاز اللغوي وانحصر كلامه في مسألتين:

المسألة الأولى: تقسيمات المجاز، والمسألة الثانية: ذكر بعض ما يتعلق بالاستعارة.

فأما تقسيمات المجاز فقد ذكر الناظم تقسيم المجاز إلى مفرد ومركب، ثم ذكر تقسيمه إلى مرسل واستعارة وهو في ذلك متابع للقزويني[165]، مع تركه لتعريف الحقيقة والمجاز وربما كان ذلك اكتفاء بما ورد في تعريفه للمجاز العقلي مع الاختصار[166]، كما أنه ترك بعض التفاصيل و التقسيمات مراعاة للاختصار.

لكنه اعتنى قليلاً - وهذه هي المسألة الثانية- بالاستعارة فأشار إلى ثلاث من مسائلها، وهي: بناؤها على الادعاء، وتقسيمها إلى أصلية و تبعية، والاستعارة التهكمية، وعنايته بها متوافقة مع عناية البلاغيين بها أكثر من عنايتهم بالمجاز المرسل[167].

وقد ترك الناظم أربعة فصول عقدها القزويني في آخر المجاز[168]، وهي تتحدث عن:

1 - الاستعارة التصريحية والمكنية.

2 - مسائل خالف فيها السكاكي كلام القزويني.

3 – حسن كل من التحقيقية والتمثيل.

4 – المجاز بالحذف.

وهذا متناسب مع منهجه في الاختصار، خاصة مع وجودِ الخلاف المشهور في تحديد المراد بالاستعارة المكنية[169]، وكونِ إطلاق لفظ المجاز على المجاز بالحذف غيرَ شائع[170].

ثم تكلم الناظم على الكناية، وقد تضمن كلامه حولها مسألتين:

المسالة الأولى: تعريف الكناية، وقد تابع فيه القزويني[171].

المسألة الثاني: الإشارة إلى أقسام الكناية، وقد تابع فيها القزويني[172] ويلاحظ هنا أن الناظم تابع القزويني في تسمية الكناية عن الموصوف فبينما قال القزويني عن القسم الأول من الكناية: «المطلوب بها غير صفة ولا نسبة» قال الناظم:

إرادة النسبة أو نفس الصفه أو غير هذين، اجتهد أن تعرفه[173]

هذا، وقد ترك الناظم التقسيم إلى تعريض وتلويح ورمز، كما ترك الفصل الذي عقده القزويني في أبلغية المجاز[174]، وهذا مناسب لمنهجه في الاختصار، مع صعوبة الكلام على التعريض والتلويح والرمز للمبتدئ[175].

المبحث الخامس: المقارنة بين مسائل علم البديع في المتنين:

بدأ الناظم علم البديع بتعريفه والإشارة إلى أنه على ضربين، وهو مُتابع في هذا لصاحب التلخيص[176]، بل إننا نجد أن تعريف ابن الشحنة يُطابق تعريف القزويني مطابقة كبيرة[177] – مع ملاحظة ما تقتضيه ضرورة النظم من تقديم وتأخير – فبينما نجد القزويني يقول: «... وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة» نجد ابن الشحنة يقول:

علم البديع وهو تحسين الكلام بعد رعاية الوضوح والمقام[178]

ثم بدأ الناظم بالمحسنات اللفظية خلافاً للقزويني[179]، ولعله أخر الحديث عن المحسنات المعنوية لطول الكلام عنها، وقد ذكر الناظم خمسة من المحسنات اللفظية، وهي: التجنيس، ورد العجز على الصدر، والسجع، والقلب، والتشريع، وكلها في التلخيص[180]، وقد ترك الناظم اثنين من فنون البديع اللفظي عند القزويني:

الأول: الموازنة، ولعله تركها لاحتمال تداخل بعض صورها مع السجع[181].

الثاني: لزوم ما لا يلزم، وهو في واقع الأمر ضرب من السجع فلعل ذلك سبب تركه.

أما في البديع المعنوي فقد أشار الناظم إلى واحد وعشرين محسناً معنوياً، وهي: التسهيم، والجمع، والتفريق، والتقسيم، والقول بالموجب، والتجريد، والهزل الذى يراد به الجد، والمطابقة، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتأكيد الذم بما يشبه المدح، والعكس، والرجوع، والإيهام، واللف والنشر، والاستخدام، وسوق المعلوم مساق غيره، والتوجيه، والتوفيق، والمذهب الكلامي، وحسن التعليل، والاستتباع.

ويلاحظ أن الناظم اختصر في تسمية عدد من المصطلحات البديعية؛ فمن ذلك تعبيره بـ: (الجد) عن (الهزل الذي يراد به الجد)[182]، وهذا يتناسب مع منهجه العام في الاختصار، خاصة أن بعض مصطلحات البديع طويلة نسبياً.

كما أنه استخدم في بعض المحسنات مصطلحات غير مشهورة لضرورة النظم؛ حيث عبر بالبحث والتعليق[183]، وهما مصطلحان غير معروفين، ولهذا تردد بعض الشراح في تحديد المراد بالبحث[184]؛ وقد رأى غير واحد منهم أن البحث هو ما يعرف عند البلاغيين بـ: (المذهب

الكلامي)[185]، ويبدو أن هذا هو المراد لأن علم البحث والمناظرة له علاقة قوية بعلم المنطق[186].

أما (التعليق) فقد حمله الشراح على التفريع[187]، ونبه بعض الشراح أنه اصطلاح غير مشهور عند البديعين[188]، والذي يظهر أن الأليق حمله على: (الاستتباع)[189] لأنه يسمى تعليقاً عند بعض البلاغيين[190]، ويمكن أن يقال: إن الناظم أراد بالتعليق ما يشمل كلاً من الاستتباع، والإدماج[191]، والتفريع، والمزاوجة[192] باعتبار أن في كل منها نوعاً من التعليق؛ فكأنه لمح الصفة المشتركة بين هذه الفنون الأربعة فعبر بالتعليق ليشير إليها كلها بأوجز عبارة.

هذا، وقد ترك الناظم مما ذكره القزويني من المحسنات المعنوية:

1 – الجمع مع التفريق.

2 – والجمع مع التقسيم.

3 – الجمع مع التفريق والتقسيم.

وقد يعتذر عنه في عدم ذكر هذه الثلاثة –مع طلبه للاختصار– بإمكانية استنباطها من كلامه.

4 – المشاكلة، ولعله تركها باعتبار أنها عند بعض أهل العلم من صور المجاز اللغوي[193]؛ فتدخل فيما ذكره الناظم في علم البيان.

5 – المبالغة، ولعله تركها لكثرة تقسيماتها التي ستطيل النظم، وقد لا تناسب المبتدئ.

6 – المزاوجة، وقد مر إمكانية دخولها في قول الناظم: (والتعليق).

7 – التفريع، وقد مر إمكانية دخوله في قول الناظم: (والتعليق)

8 – الإدماج، وهو قريب من الاستتباع فكأن الناظم اكتفى بالاستتباع عنه، مع أنه قد مر إمكانية دخوله في قول الناظم: (والتعليق).

9 – الاطراد[194]، ولعله تركه لعدم وجود حسن ظاهر له.

والأقرب من كل هذه التعليلات التي اجتهدت فيها أن يكون ترك هذه المحسنات لمجرد الاختصار الذي يعد منهجاً للناظم كما سبقت الإشارة إليه مراراً، والله أعلم.

ثم ختم الناظم البديع بالسرقات وما يتصل بها، وقد مضى أن أول من تحدث عن السرقات هو القزويني في التلخيص[195]، وقد ترك الناظم كعادته مقدمة الخاتمة اختصارا، أما المسائل التي ذكرها في الخاتمة فهي:

1 – تقسيم السرقة إلى ظاهرة و غير ظاهرة ، وهو في هذا مقتف أثر القزويني[196].

2 – تقسيم السرقة الظاهرة إلى النسخ والسلخ والمسخ مع الإشارة إلى حالات يقبل فيها الأخيران – السلخ والمسخ –، وهذا يعتبر تلخيصاً لما عند القزويني في السرقة الظاهرة[197].

3 – ذكر أربعاً من صور السرقة الخفية ، وأغفل صورة واحدة من الصور التي ذكرها القزويني؛ وهي أن يؤخذ بعض المعنى ويضاف إليه ما يحسنه[198]، ويبدو أنه تركه بسبب منهجه في الاختصار.

4 – الإشارة إلى الاقتباس والتضمين والتلميح والحل والعقد وقد اكتفى ابن الشحنة بتعداد هذه المصطلحات، على طريقته في الاختصار، وهي مذكورة بالتفصيل في التلخيص[199].

5 – أشار إلى المواضع الثلاثة للتأنق في الكلام مكتفياً بتعدادها على طريقته في الاختصار التي تناسب المبتديء في الفن، والمواضع الثلاثة عند القزويني هي:الابتداء، والتخلص، والانتهاء، لكن الناظم تصرف قليلاً في ذكرها؛ فقد ذكر براعة الاستهلال التي هي صورة من صور الابتداء فهي أخص منه، ثم سمّى براعة التخلص انتقالاً، ولا يعرف إطلاق الانتقال على ما أراده الناظم[200]، لكن

لعله أخذه من قول القزويني في الإيضاح: «التخلص، ونعني به الانتقال...»[201]، كما سمى الانتهاء حسن الختام، ولعل عذره في ذلك ضرورة النظم ، مع أن مصطلح حسن الختام معروف عند البلاغيين[202].

الخاتمـــة:

بعد هذا البحث أستطيع أن أقول: إن مائة المعاني تلخيص لكتاب القزويني حُذفت فيه الأمثلة والنقاشات والاعتراضات ونحوها، مع حذف بعض الأغراض والتقسيمات حرصاً على الاختصار المناسب للمبتدئ في دراسة هذا العلم، وقد لاحظت أثناء البحث أمورا منها:

1 - حاجة تأريخ البلاغة إلى مزيد من الأبحاث والدراسات الدقيقة التي تكشف كثيرا من المسائل التي مازالت غائبة عنا، سواء كان ذلك في تطور المصطلحات، أو ابتكار التقسيمات، أو العلاقات بين الكتب.

2 - أن الجهود الموسوعية التي بذلت لتأريخ هذا العلم سواء كانت على شكل معاجم للمصطلحات أو تأريخ للفن بشكل عام فيها قصور ظاهر، وأوهام ليست بالقليلة، رغم الاعتراف بالجهود الكبيرة التي بُذلت-كتب الله لأصحابها الأجر -، وقد آن الأوان وقد تيسر بانتشار الحاسب الآلي وما يتعلق به كثيرٌ مما كان عسيراً أن تبذل جهود أكبر لتلافي النقص وإكمال الطريق.

ولذلك فإني أوصي بتبني أحد الأقسام العلمية لمشروع متكامل يخدم تأريخ، بحيث يخرج لنا بنتائج مبنية على استقراء وتدقيق.

وفي الختام أشكر الله سبحانه وتعالى على ما يسره لي في هذا البحث، وأساله أن يجعله نافعاً لمحبي لغة القرآن، والحمدلله مسبغ النعم ، وصلى الله على سيد ولد آدم، وعلى آله وصحبه وسلم.

الملحق

وفيه متن منظومة مائة المعاني والبيان[203]:

بسم الله الرحمن الرحيم

1 - الحَمْدُ للهِ وَصَلَّى اللهُ	عَلَى رَسُولِهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ
2 - مُحَمَّدٍ وآلِهِ وَسَلَّمَا	وَبَعْدُ قَدْ أَحْبَبْتُ أَنِّي أَنْظِمَا
3 - فِي عِلْمَيِ الْبَيَانِ وَالْمَعَانِيْ	أُرْجُوزَةً لَطِيْفَةَ الْمَعَانِيْ
4 - أَبْيَاتُهَا عَنْ مِائَةٍ لَمْ تَزِدْ	فَقُلْتُ غَيْرَ آمِنٍ مِنْ حَسَدِ
5 - فَصَاحَةُ الْمُفْرَدِ فِيْ سَلامَتِهْ	مِنْ نَفْرَةٍ فِيْهِ وَمِنْ غَرَابَتِهْ
6 - وَكَوْنِهِ مُخَالِفَ الْقِيَاسِ	ثُمَّ الْفَصِيحُ مِنْ كَلامِ النَّاسِ
7 - مَا كَانَ مِنْ تَنَافُرٍ سَلِيمَا	وَلَمْ يَكُنْ تَأْلِيْفُهُ سَقِيمَا
8 - وَهْوَ مِنَ التَّعْقِيدِ أَيْضاً خَالِيْ	وإِنْ يَكُنْ مُطَابِقاً لِلْحَالِ
9 - فَهْوَ الْبَلِيْغُ، وَالَّذِي يُؤَلِّفُهْ	وَبِالْفَصِيحِ مَنْ يُعَبِّرْ نَصِفُهْ
10 - وَالصِّدْقُ أَنْ يُطَابِقَ الْوَاقِعَ مَا	يَقُولُهُ، وَالْكِذْبُ أَنْ ذَا يَعْدَمَا

علم المعاني

11 - وَعَرَبِيُّ اللَّفْظِ ذُو أَحْوَالِ	يَأْتِيْ بِهَا مُطَابِقًا لِلْحَالِ
12 - عِرْفَانُهَا عِلْمٌ هُوَ الْمَعَانِيْ	مُنْحَصِرُ الأَبْوَابِ فِي ثَمَانِ

بابٌ: أحوالُ الإسنادِ الخبريّ

13 - إِنْ قَصَدَ الْمُخْبِرُ نَفْسَ الْحُكْمِ	فَسَمِّ ذَا فَائِدَةً ، وَسَمِّ
14 - إِنْ قَصَدَ الإِعْلامَ بِالْعِلْمِ بِهِ	لازِمَهَا، وَلِلْمَقَامِ انْتَبِهِ
15 - إِنِ ابْتِدَائِيًّا فَلا يُؤَكَّدُ	أَوْ طَلَبِياً فَهْوَ فِيْهِ يُحْمَدُ
16 - وَوَاجِبٌ بِحَسَبِ الإِنْكَارِ	وَيَحْسُنُ التَّبْدِيلُ بِالأَغْيَارِ

17 - وَالْفعْلُ أَوْ مَعْناهُ إنْ أَسْنَدَهُ   لما لَـهُ في ظاهر ذا عنْدَهُ
18 - حقيقةٌ عَقْليَّةٌ، وَإنْ إلى   غَيْرٍ[204] مُلابَسٍ مَجازٌ أُوِّلا

الباب الثاني: أحوال المسند إليه

19 - الْحَذْفُ للصَّوْنِ و للإنْكَار   وَالاحْتـراز ولـلاخْتـبار
20 - وَالذِّكْرُ للتَّعْظيم وَالإهانَهْ   وَالْبَسْط والتَّنْبيه والْقَرينَهْ
21 - وَإنْ بإضْمار تكن معرفا   فَللْمَقامات الثَّلاث فاعْرفا
22 - وَالأصْلُ في الْخطاب للْمُعَيَّن   وَالتَّرْكُ فيْه للْعُموم الْبَيِّن
23 - وَعَلَميَّة فَللإحْضار   أوَقَصْد تَعْظيم أو احْتقار
24 - وَصلَةٍ للْجَهْل والتَّعْظيم   للشَّأْن وَالإيماءِ والتَّفْخيم
25 - وَبإشارَة لذي فَهْم بَطيْ   في الْقُرْب والْبُعْد أو التَّوسُّط
26 - وَأَلْ لعَهْد أَوْ حَقيقة وَقَدْ   تُفيدُ الاسْتغْراقَ أَوْ لما انْفَرَدْ
27 - وَبإضافَة فَلاخْتصار   وقصد تعظيم[205] أو احْتقار
28 - وَإنْ مُنَكَّراً فَللتَّحْقير   وَالضِّدِّ وَالإفْراد والتَّكْثير
29 - وَضدّه ، وَالْوَصْفُ للتَّبْيين   وَالْمَدْح والتَّخْصيص والتَّعْيين
30 - وكَوْنُهُ مُؤَكَّداً فَيَحْصُلُ   لدَفْع وَهْم كَوْنه لا يَشْمَلُ
31 - والسَّهْو والتَّجَوُّز الْمُباح   ثُمَّ بَيانُهُ فَللإيضاح
32 - باسْم به يَخْتَصُّ ، وَالإبْدالُ   يَزيدُ تَقْريراً لما يُقالُ
33 - وَالْعَطْفُ: تفصيلٌ مع اقْتراب   أَوْ رَدُّ سامع إلى الصَّواب
34 - والفَصْلُ للتَّخصيص، والتَّقْديمُ   فلاهْتمام يَحْصُلُ التَّقْسيمُ
35 - كالأصْل، والتَّمْكين والتَّعَجُّل   وَقَدْ يُفيدُ الاخْتصاصَ إنْ وَلي
36 - نَفْياً، وَقَدْ على خلاف الظَّاهر   يَأْتي كالاوْلَى وَالْتفات دائر

الباب الثالث : أحوالُ المُسْنَد

37 – لِمَا مَضَى التَّرْكُ مَعَ الْقَرِينَهْ والـذِّكْـرُ أَوْ يُـفِيدُنَا تَعْيِينَهْ

38 – وَكَـونُـهُ فِـعْـلاً فَـلِلتَّقْيِيدِ بِـالْـوَقْـتِ مـعْ إِفَـادَةِ الـتَّـجَـدُّدِ

39 – وَاسْماً فَلانْعِدَامِ ذَا ومُفْرَدَا لأَنَّ نَفْسَ الحُكْمِ فِيهِ قُصِدَا

40 – والفِعْلُ بالمَفْعُولِ إِنْ تَقَيَّدَا وَنَــحْـــوِهِ فَـلِـيُـفِـيـدَ أَزْيَـــدَا

41 – وَتَـرْكُـهُ لِـمَـانِـعٍ مِـنْـهُ وَإِنْ بالشَّرْطِ باعْتِبَارِ ما يَجِيءُ مِنْ

42 – أَدَاتِهِ، والْجَزْمُ أَصْلٌ في (إِذَا) لا (إِنْ) وَ(لَوْ)، ولا لِذَاكَ مَنْعُ ذَا

43 – وَالوَصْفُ والتَّعْرِيفُ والتَّأْخِيرُ وَعَـكْـسُـهُ يُـعْـرَفُ والـتَّـنْـكِـيرُ

الباب الرابع : أحوال متعلقات الفعل

44 – ثُمَّ مَعَ الْمفعولِ حالُ الفِعْلِ كحـالِـه مـعْ فـاعِـلٍ مـنْ أَجْـلِ

45 – تَلَبُّسٍ لا كَوْنِ ذاكَ قَدْ جَرَى وَإِنْ يُـرَدْ إِنْ لـم يكُنْ قَـدْ ذُكِـرَا

46 – النَّفْيُ مُطْلَقاً أَوِ الإِثْبَاتُ لَهْ فَـذَاكَ مِـثْـلُ لازِمٍ فـي الْـمَـنْـزِلَهْ

47 – مِـنْ غَيْرِ تَقْدِيرٍ وَإِلا لَزِمَا وَالـحَـذْفُ لِلْبَيَانِ فيما أُبْهِمَا

48 – أَوْ لِـمَجِيءِ الـذِّكْرِ أَوْ لِـرَدِّ تَـوَهُّـمِ الـسَّـامِـعِ غَـيْـرَ الْـقَـصْـدِ

49 – أَوْ هُوَ لِلتَّعْمِيمِ أَوْ لِلْفَاصِلَهْ أَوْ هُـوَ لاسْـتِـهْـجَانِكَ الْمُقَابَلَهْ

50 – وَقَـدِّمِ الْمَفْعُولَ أَوْ شَبِيهَهُ رَدّاً عَلَى مَـنْ لَم يُصِبْ تَعْيِينَهُ

51 – وَبَعْضَ مَعْمُولٍ عَلَى بَعْضٍ كَمَا إِذَا اهْـتِـمَـامٌ أَوْ لأَصْـلٍ عُـلِـمَـا

الباب الخامس : القصر

52 – الْقَصْرُ نَوْعَانِ: حَقِيقِيٌّ – وَذَا نَـوْعَـانِ – والـثَّـانِـيْ: إِضَافِيٌّ كَـذَا

53 – فَقَصْرُ صِفَةٍ عَلَى الْمَوْصُوفِ وَعَـكْـسُـهُ مِـنْ نَـوْعِـهِ الْـمَـعْـرُوفِ

54 – طُرُقُهُ النَّفْيُ والاسْتِثْنَا هُمَا وَالْـعَـطْـفُ والـتَّـقْـدِيـمُ ثُـمَّ إِنَّـمَـا

55 – دَلالَةُ التَّقْدِيمِ بِالْفَحْوَى وَمَا عَـدَاهُ بِـالْـوَضْـعِ، وَأَيْـضـاً مِثْلَمَا

56 - الْقَصْرُ بَيْنَ خَبَرٍ وَمُبْتَدَا ... يكونُ بينَ فاعلٍ وما بَدَا

57 - منهُ فمَعْلومٌ وقَدْ يُنَزَّلُ ... مَنزِلةَ الْمَجْهولِ أَوْ ذا يُبْدَلُ

الباب السَّادسُ : الإنشاء

58 - يسْتَدْعي الانْشا إذا كانَ طَلَبْ ... ما هُوَ غَيْرُ حاصلٍ، والْمُنْتَخَبْ

59 - فيْه التَّمَنِّيْ ولَهُ الْمَوْضوعُ ... لَيْتَ وإنْ لم يكنِ الْوُقوعُ

60 - وَ(لَوْ)وَ(هَلْ)مثْلُ(لَعَلَّ)الدَّاخلَهْ ... فيْه، وَالاسْتفْهامُ وَالْمَوْضوعُ لَهْ

61 - (هَلْ)(هَمْزَةٌ)(مَنْ)(ما)وَ(أيٌّ)(أيْنا) ... (كَمْ) (كيْفَ) (أيَّانَ) (مَتَى) وَ(أَنَّى)

62 - فَ(هَلْ)بِهَا يُطْلَبُ تَصْديقٌ وَما ... (هَمْزاً) عَدَا تَصَوُّرٌ وَهْيَ هُمَا

63 - وَقَدْ للاسْتبْطاء والتَّقْرير ... وَغيرِ ذا يكونُ والتَّحْقير

64 - وَالْأَمْرُ وهْوَ طَلَبُ اسْتعْلاء ... وَقَدْ لأَنْواع يكونُ جائيْ

65 - والنَّهيُ وَهْوَ مثْلُهُ بـ: (لا) بَدَا ... وَالشَّرْطُ بَعْدَهَا يجوزُ، والنِّدا

66 - وَقَدْ للاخْتصاص والإغْراء ... يجيءُ، ثُمَّ مَوضعَ الإنْشاء

67 - قَدْ يَقَعُ الْخَبَرُ للتَّفاؤلِ ... والْحرْصِ أوْ بِعكْسِ ذا تأمَّلِ

الباب السَّابعُ : الفصل والوصل

68 - إنْ نُزِّلَتْ تاليةٌ منْ ثانيهْ ... كنَفْسها أوْ نُزِّلَتْ كالْعاريهْ

69 - فافصلْ، وإنْ تَوَسُّطٌ فالْوَصْلُ ... بِجَامعٍ أرْجَحُ، ثمَّ الْفَصْلُ

70 - بما لحال أصْلُها قدْ سَلما ... أصْلٌ وإنْ مُرَجِّحٌ تَحَتما

البابُ الثامنُ : الإيجاز والإطناب

71 - توفيةُ المقصود بالنَّاقص منْ ... لفظ له الْإيجازُ والإطنابُ إنْ

72 - بزائد عَنْهُ، وضَرْبا الأوَّل ... قَصْرٌ وحَذْفُ جُمْلة أو جُمَل

73 - أوْ جُزء جملة وما يَدُلُّ ... عليه أنواعٌ ومنْها الْعَقْلُ

74 - وجاءَ للتَّوْشيع بالتَّفْصيل ... ثانٍ والاعْتراضِ والتَّذْييلِ

عِلمُ البيان

75 - عِلْمُ الْبَيانِ ما بِهِ يُعَرَّفُ إيـرادُ مـا طُـرُقُـهُ تَخْتَلِفُ
76 - في كَوْنِها واضحةَ الدِّلالَهْ فَمـا بِـه لازِمُ مـا وُضِـعَ لَـهْ
77 - إمـا مجازٌ مِنْهُ الاسْتعارهْ تُنبي عن التَّشْبيهِ أوْ كنايهْ
78 - وَطَرَفا التَّشْبيهِ حِسِّيّانِ - ولـو خياليّاً - وعَقْليّانِ
79 - وَمِنْهُ بالْوَهْمِ وَبالْوِجْدانِ أوْ فيهِما يختلفُ الْجُزْآنِ
80 - وَوَجْهُهُ ما اشْتَرَكا فيْهِ وَجا ذا في حَقيقَتَيْهِما وخارِجا
81 - وَصْفاً فَحِسِّيٌّ وَعَقْلِيٌّ، وَذا واحِـدٌ اوْ في حُكْمِهِ أوْ لا كَذا
82 - والْكافُ أوْ كأنَّ أوْ كَمِثْلِ أداتُـهُ وَقَـدْ بِـذِكْـرِ فِعْلِ
83 - وَغَرَضٌ مِنْهُ على الْمُشَبَّهْ يَعُودُ أوْ على مُشَبَّهٍ بِهْ
84 - فَباعْتِبارِ كُلِّ رُكْنٍ اقْسِما أنْواعَهُ، ثُمَّ الْمَجازُ فافْهَما
85 - مُفْرَدٌ اوْ مُرَكَّبٌ وتارهْ يكونُ مُرْسَلاً أوِ اسْتعارهْ
86 - يُجعَلُ ذا ذاكَ ادِّعاءً أوَّلَهْ وَهْيَ إنِ اسْمُ جِنْسٍ اسْتُعيرَ لَهْ
87 - أصْلِيَّةٌ أوْ لا فَتابِعِيَّهْ وإنْ تَكُنْ ضِدّاً تَهَكُّمِيَّهْ
88 - وما بِهِ لازِمُ مَعْنىً وَهْوَ لا مُمْتَنِعاً كِنايةٌ فاقْسِمْ إلى
89 - إرادةِ النِّسْبَةِ أوْ نَفْسِ الصِّفَهْ أو غيرِ هذَيْنِ اجْتَهِدْ أنْ تَعْرِفَهْ

عِلمُ البديع

90 - عِلْمُ البديعِ وَهْوَ تَحْسينُ الْكلامْ بَعْدَ رِعايةِ الْوُضوحِ والْمَقامْ
91 - ضَرْبانِ: لَفْظِيٌّ كَتَجْنيسٍ وَرَدّ وَسَجْعٍ اوْ قَلْبٍ وَتَشْريعٍ وَرَدْ
92 - والْمَعْنَوِيُّ وَهْوَ كَالتَّشْهيمِ والْجَمْعِ والتَّفْريقِ والتَّقْسيمِ
93 - والْقَوْلِ بِالْمُوجَبِ وَالتَّجْريدِ والْجِدِّ والطِّباقِ والتَّأْكيدِ

94 - والعَكْسِ والرُّجُوعِ والإيْهامِ	واللَّفِّ والنَّشْرِ والاسْتِخْدامِ
95 - والسَّوْقِ والتَّوْجِيهِ والتَّوْفيقِ	والْبَحْثِ والتَّعليلِ والتَّعْليقِ

الخاتمة في السَّرقات الشِّعْرِيَّة

96 - السَّرقاتُ ظاهِرٌ فالنَّسْخُ	يُذَمُّ لا إن اسْتُطيبَ الْمَسْخُ
97 - والسَّلْخُ مثْلُهُ ، وَغَيْرُ ظاهِر	كَوَضْعِ مَعْنىً في محل آخَر
98 - أوْ يَتَشابَهانِ أوْ ذا أشْمَلُ	ومنْهُ قَلْبٌ ، واقْتباسٌ يُنْقَلُ
99 - وَمنْهُ تضْمينٌ وتَلْميحٌ وَحَلْ	ومنْهُ عَقْدٌ، والتَّأنُّقُ انْ تَسَلْ
100 - براعةُ اسْتِهلالٍ انْتِقالُ(206)	حُسْنُ اختتامٍ وانْتَهَى الْمَقالُ(207)

الهوامش

(1) حرصت على أن تكون الترجمة مختصرة لأنها تهدف في المقام الأول للكشف عن العلاقة بين العالمين الجليلين لتأكيد أن (مائة المعاني والبيان) نظم مختصرٌ لـ: (تلخيص المفتاح).

(2) انظر ترجمته في : بغية الوعاة: 156/1-157، والبدر الطالع 183/2-184، والأعلام: 192/6.

(3) انظر كلاماً طويلاً في تحديد المراد ببلاد الروم وبيان حدودها في معجم البلدان: 97/3-100.

(4) انظر ترجمته في شذرات الذهب: 169/9-170، والبدر الطالع: 264/2-265، والضوء اللامع: 10/3.

(5) نص عليه السخاوي في الضوء اللامع: 10/3، وسماه السيد عبدالله، لكنني حددت مراده به من خلال نص آخر في الضوء اللامع: 177/5، وهو عبدالله بن محمد بن أحمد الحسيني النيسابوريّ الحنفي عالم بالعربية وأصول الفقه، ولد سنة: 706هـ، ولي التدريس بحلب، وأقام بدمشق مدة، وبالقاهرة مثلها، وتوفي سنة: 776هـ، له عدة مؤلفات منها: «شرح التلخيص» في البلاغة، انظر ترجمته في: الدرر الكامنة: 392/2-394، بغية الوعاة: 54/2، الأعلام: 126/4-127.

(6) البدر الطالع: 264/2.

(7) يعد الخلخالي أول من شرح تلخيص المفتاح، وقد توفي سنة: 745هـ أي قبل ولادة ابن الشحنة بنحو أربع سنوات، وقد جاوزت شروح التلخيص العشرة قبل انتهاء القرن الثامن، انظر جامع الشروح والحواشي: 622/2-624.

(8) فقد فرغ التفتازاني من كتابه (المطول) الذي يعد أحد أشهر شروح التلخيص سنة: 748هـ؛ أي قبل ولادة ابن الشحنة بنحو سنة.

(9) انظر ترجمته في الهامش (5) من الصفحة السابقة.

(10) انظر ترجمته في الهامش (5) من الصفحة السابقة.

(11) ولم أظفر بمن ذكر أحدا من شيوخه لأجزم بما ذكرتُ.

(12) انظر التلخيص: 15، وقد ذكر الدكتور أحمد مطلوب أن القزويني وضع هذا المبحث في بداية كتابه تأثراً بابن سنان الخفاجي، والظاهر أنَّ هذا غير صحيح لأنَّ مباحث كتاب «سر الفصاحة» كلها تتحدث عن الفصاحة؛ ولم يتعرض ابن سنان لعلوم البلاغة الثلاثة حتى يقال: إنه قدمها عليها، انظر: «التلخيص وشروحه»: 209، وقارن بكتاب: «سر الفصاحة»، وأما ماذكره الدكتور شوقي ضيف من أن القزويني استهدى في وضعه المقدمة قبل العلوم الثلاثة ببدر الدين بن مالك فيبدو أنه غير صحيح أيضاً؛ إذ أن بدر الدين بن مالك إنما تكلم قبل العلوم الثلاثة عن البلاغة فقط، ثم تكلم عن الفصاحة في بداية علم البديع ، مع الاختلاف بين ابن مالك والقزويني في تفصيل ما ذكراه في هذين المبحثين، انظر : البلاغة تطور وتاريخ: 336، وقارن بالمصباح: 99، 192-193.

(13) التلخيص: 18، والذي بدأ هذا التقسيم هو ابن مالك في المصباح ، انظر المصباح: 99، البلاغة تطور وتاريخ: 315.

(14) التلخيص: 19، وهو مستفيد بالطبع من تقسيمات السكاكي لكنه لم يتابعه عليها، انظر مفتاح العلوم : 163-164، وانظر : البلاغة تطور وتاريخ: 338.

(15) التلخيص: 72، بينما قسمه بعض البلاغيين إلى أبواب أو نحوها، انظر - على سبيل المثال -: مفتاح العلوم: 330-331، حيث قسمه إلى أصول.

(16) التلخيص: 94.

(17) انظر مفتاح العلوم: 417، 423، وقد أضيف عنوان (علم البديع) في طبعة الكتاب المتداولة ، والذي يظهر من سياق الكلام أنها ليست من كلام السكاكي .

(18) انظر المصباح : 99، 192-193.

(19) انظر البلاغة تطور وتاريخ: 347.

(20) انظر: القزويني وشروح التلخيص: 205، البلاغة تطور وتاريخ: 315.

(21) التلخيص: 116، وانظر معجم المصلحات البلاغية وتطورها: 3/41-42.

(22) التلخيص: 16، 17.

(23) التلخيص: 15-18.

(24) التلخيص: 19-20، وذكره للمسالة في ذلك الموضع كان بمناسبة الحديث عن الخبر والإنشاء، انظر تفصيل ذلك في : شروح التلخيص: 1/173، 175، والمطول: 38.

(25) الدرر المدروزة : 7 ب .

(26) تطلق مقدمة العلم على ما يتوقف عليه الشروع في مسائله بخلاف مقدمة الكتاب حيث تطلق على طائفة من كلام المؤلف قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه، مختصر المعاني : 1/69، وانظر التعريفات : 219.

(27) انظر على سبيل المثال: درر الفرائد المستحسنة: 28، الدرر المدروزة: 7 ب، دفع المحنة: 5 ب.

(28) التلخيص: 19، متن مائة المعاني = المنظومة: 11-12، وسأحيل إلى رقم البيت؛ لأن الإحالة إليه أيسر في المراجعة.

(29) انظر على سبيل المثال: مفتاح العلوم: 161، المصباح: 100، وانظر:معجم المصطلحات البلاغية: 3/276-280.

(30) الإيضاح: 1/33-34.

(31) التلخيص: 20، وقارن بالمفتاح: 166 حيث جعل القصد من إلقاء الخبر في بداية الكلام على الخبر لا ضمن الكلام على الإسناد الخبري.

(32) التلخيص: 21، معجم المصطلحات البلاغية: 3/203، وقد كان المجاز العقلي قبل القزويني يذكر ضمن علم البيان، انظر - على سبيل المثال - المفتاح: 393، المصباح: 183.

(33) التلخيص: 21، المنظومة: 17-18، وقارن بالمفتاح: 393.

(34) التلخيص: 24-39.

(35) التلخيص: 24-35.

(36) التلخيص: 35.

(37) بينما فصّل السكاكي بين التعريف والتنكير بالحديث عن التوابع وضمير الفصل، انظر مفتاح العلوم: 187 فما بعدها.

(38) التلخيص: 32.

(39) التلخيص: 24، وقارن بالمفتاح: 176-177 حيث عبر بالإثبات وطي الذكر، وبالمصباح: 104 حيث عبر بالحذف والإثبات.

(40) لأن الصون عند القزويني يشمل صورتين، وكذلك الاختبار، انظر التلخيص: 24.

(41) التلخيص: 24.

(42) التلخيص: 25.

(43) التلخيص: 24-25.

(44) انظر التلخيص: 25-28.

(45) التلخيص: 25.

(46) التلخيص: 25.

(47) التلخيص: 25.

(48) التلخيص: 26.

(49) التلخيص: 26.

(50) التلخيص: 27.

(51) التلخيص: 27.

(52) التلخيص: 27-28.

(53) التلخيص: 28.

(54) انظر شروح التلخيص: 1/337-341.

(55) اختلفت شروح المنظومة في رواية البيت الرابع والثلاثين من المنظومة الذي ذُكرت فيه هذه المسألة ، وقد اعتمدت الرواية الخالية من الحشو، مع كونها موافقة للتلخيص.

(56) التلخيص: 28.

(57) التلخيص: 28-29.

(58) التلخيص: 29.

(59) التلخيص: 29-31.

(60) التلخيص: 29-30.

(61) وللشراح في فهم عبارة الناظم هنا مسالك شتى، انظر على سبيل المثال: درر الفرائد المستحسنة: 69، الدراري المدروزة: 12 ب، دفع المحنة: 10 ب.

(62) التلخيص: 30.

(63) التلخيص: 30.

(64) التلخيص: 30.

(65) التلخيص: 30.

(66) التلخيص: 30، المنظومة: 32.

(67) تشمل عبارة الناظم تفصيل المسند إليه وتفصيل المسند فهما في الحقيقة داعيان؛ وبذلك تكون الدواعي ثلاثة.

(68) التلخيص: 30-31.

(69) التلخيص: 31.

(70) التلخيص: 32.

(71) التلخيص: 32-35، وهو من المواضع التي أطال فيها القزويني الكلام جداً.

(72) التلخيص: 37-39.

(73) التلخيص: 35-37، 39.

(74) التلخيص: 40-45.

(75) التلخيص: 45.

(76) المنظومة: 43.

(77) التلخيص: 40-45.

(78) التلخيص: 24، 40، وقارن بالمفتاح: 176، 206، والمصباح: 104، 121 حيث لم يراعيا هذه النكتة، وسر هذه المخالفة كما قال التفتازاني - وهو يتحدث عن حذف المسند إليه: «وذكره ههنا بلفظ الحذف، وفي المسند بلفظ الترك، تنبيها على أن المسند إليه هو الركن الأعظم الشديد الحاجة إليه، حتى انه إذا لم يذكر فكأنه أتى به، ثم حذف بخلاف المسند، فانه ليس بهذه المثابة فكأنه تُرِك من أصله»، مختصر المعاني: 274/1.

(79) التلخيص: 40، خلافاً للمفتاح: 206، والمصباح: 121 حيث لم يُحيلا على ما سبق في المسند إليه، بل كررا وزادا في الأغراض.

(80) التلخيص : 24، 40، خلافاً للمفتاح : 206-207، والمصباح : 121 حيث لم يشيرا إلى القرينة.

(81) التلخيص : 40-41.

(82) التلخيص: 41، وقارن بما في المفتاح: 207، حيث حيث لم يُحِل على ما سبق في المسند إليه، بل كرر وزاد في الأغراض.

(83) التلخيص: 41.

(84) التلخيص: 41.

(85) التلخيص: 41، والمنظومة: 93.

(86) التلخيص: 41.

(87) انظر على سبيل المثال: مختصر المعاني: 2/22-32، وحاشية الدسوقي في الموضع نفسه - كلاهما ضمن شروح التلخيص -.

(88) التلخيص: 43-45.

(89) انظر في تقديم المسند: التلخيص: 45، وقارن بتقديم المسند إليه في : التلخيص: 32-43 .

(90) التلخيص: 44.

(91) التلخيص: 44.

(92) المنظومة: 39.

(93) التلخيص: 44.

(94) التلخيص: 44.

(95) التلخيص: 41-44.

(96) المنظومة: 40، التلخيص:44.

(97) التلخيص: 42، المنظومة:44.

(98) التلخيص: 42-43.

(99) التلخيص: 44.

(100) التلخيص: 45، المنظومة: 44-51.

(101) خلافاً لمن سبقه، انظر على سبيل المثال: مفتاح العلوم: 224، المصباح: 121-132، حيث جعلاه فصلاً ضمن باب المسند.

(102) التلخيص: 45.

(103) التلخيص: 45-46.

(104) التلخيص: 46-47.

(105) التلخيص: 47.

(106) التلخيص:47.

(107) التلخيص: 48.

(108) التلخيص: 48.

(109) التلخيص: 48.

(110) التلخيص: 48-52.

(111) التلخيص: 48-49، المنظومة: 52-53.

(112) التلخيص: 49.

(113) التلخيص: 49-50.

(114) انظر التلخيص: 52.

(115) التلخيص: 51.

(116) انظر التلخيص: 51-52.

(117) التلخيص: 51-51، المنظومة: 55-57.

(118) التلخيص: 52-57.

(119) التلخيص: 57.

(120) التلخيص: 52، المنظومة: 58.

(121) التلخيص: 52-57.

(122) المنظومة: 58-59، التلخيص: 52؛ فالعبارتان تدلان على أن صور الإنشاء الطلبي كثيرة وأن المذكور بعضها، ولكني بعد بحث طويل لم أجد صوراً أخرى للإنشاء الطلبي، والله أعلم.

(123) التلخيص: 52.

(124) انظر التلخيص: 52-55.

(125) التلخيص: 53-54.

(126) التلخيص: 55-56.

(127) التلخيص: 55.

(128) التلخيص: 56.

(129) التلخيص: 56.

(130) التلخيص: 57.

(131) انظر في تقرير كونه استطرادا حاشية الدسوقي: 331/2.

(132) انظر التلخيص: 56.

(133) التلخيص: 57.

(134) التلخيص: 57.

(135) التلخيص:57.

(136) التلخيص: 57، ويحتمل أنه أشار إليها ، انظر ما سيأتي في الهامش التالي.

(137) المنظومة: 67، مفتاح العلوم: 323، ويلاحظ أن عبارة الناظم تحتمل أن يراد بها هذه المسألة التي ذكرها السكاكي وتحتمل ما أشار إليه القزويني من أن حكم الخبر هو حكم الإنشاء في كثير من الأبواب الخمسة السابقة ، انظر في الخلاف في فهم مراد الناظم : درر الفرائد المستحسنة: 134، دفع المحنة: 21 أ.

(138) التلخيص: 58-64.

(139) انظر التلخيص: 62-64، وقارن بالمنظومة : 69-70.

(140) التلخيص: 58-62.

(141) التلخيص: 58.

(142) التلخيص: 58.

(143) التلخيص: 65-71.

(144) انظر المفتاح : 276 حيث جعلها مما لايمدح ولا يذم ، ولم يسمها، بينما ذكرها القزويني وغيره باختصار شديد، وعبارته محتملة لعدم دخول المساواة في حد البلاغة، انظر التلخيص: 65، 66.

(145) مخالفاً بذلك تعريف السكاكي ، انظر: المفتاح: 277.

(146) المنظومة: 71-72، التلخيص: 65.

(147) انظر : شروح التلخيص: 170/3 فما بعدها.

(148) التلخيص: 66-68.

(149) التلخيص: 37-68.

(150) التلخيص: 68-69، 69-70، 70-71، مع ملاحظة أن التوشيع عند القزويني صورة من صور الإيضاح بعد الإبهام .

(151) انظرالتلخيص: 68-70.

(152) انظر الإشارة إلى صعوبة هذه الفروق، وإفسادها للذوق في: بغية الإيضاح: 363/2.

(153) التلخيص: 71.

(154) انظر : 4 من هذا البحث.

(155) التلخيص : 72، المنظومة: 75-76.

(156) التلخيص: 72-81.

(157) التلخيص: 81.

(158) التلخيص: 72-73.

(159) التلخيص: 73-76.

(160) التلخيص: 74-76.

(161) التلخيص: 76.

(162) التلخيص: 76.

(163) التلخيص: 76-77.

(164) التلخيص: 78-81.

(165) التلخيص: 82-83.

(166) في باب الإسناد الخبري المذكور ضمن علم المعاني.

(167) فعلى سبيل المثال: تحدث القزويني عن المجاز المرسل في أقل من نصف صفحة، ثم أطال في الاستعارة في حوالي خمس صفحات، انظر التلخيص: 83، 83-88.

(168) التلخيص:88-91.

(169) انظر الخلاف مفصلاً في الاستعارة المكنية في كتاب: «بين المكنية والتبعية والمجاز العقلي» للدكتور بسيوني فيود.

(170) انظر حاشية الدسوقي: 231/4.

(171) التلخيص: 91، والقزويني أول من أتى بهذا التعريف، انظر: معجم المصطلحات البلاغية 154/3 فما بعدها.

(172) التلخيص: 91-92، والقزويني متابع للسكاكي في هذا التقسيم، انظر: مفتاح العلوم: 403.

(173) التلخيص: 91، والمنظومة: 89، خلافاً لتسمية السكاكي وابن الناظم، انظر: مفتاح العلوم: 403، المصباح: 188.

(174) التلخيص: 93.

(175) انظر الإشارة إلى صعوبتها في: البلاغة العربية للميداني: 141/2.

(176) التلخيص: 94.

(177) ويعد القزويني أول من عرف البديع صراحة بينما لم يعرفه السكاكي ولا ابن الناظم بهذا التعريف بـل اكتفيا أنه من توابع الفصاحة ، انظر: مفتاح العلوم: 423، المصباح: 192.

(178) التلخيص: 94، المنظومة: 90.

(179) انظر:التلخيص: 94.

(180) انظر:التلخيص: 108-116.

(181) انظر: حاشية الدسوقي: 4/456.

(182) المنظومة 93، وقارن بالتلخيص: 107، والأبيات : 91-95 مليئة بهذا الاختصار.

(183) المنظومة: 95.

(184) انظر: الدرر المدروزة: 42 ب، نور الأفنان: 161.

(185) انظر – على سبيل المثال – درر الفرائد: 269، دفع المحنة: 37 ب، والمذهب الكلامي هو إيراد حجة للمطلوب على طريق أهل الكلام، التلخيص: 103.

(186) علم البحث : هو علم يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المناظرين،انظر أبجد العلوم: 255، وانظر في العلاقة بين العلمين: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي: 4.

(187) انظر: درر الفرائد: 272، الدراري المدروزة: 42 ب ، دفع المحنة: 38 أ–ب ، والتفريع – عند القزويني –: أن يُثبت لمتعلق أمر حكم بعد إثباته لمتعلق له آخر، تلخيص المفتاح: 104.

(188) دفع المحنة: 38 ب.

(189) الاستتباع – عند القزويني –: المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر، تلخيص المفتاح: 106.

(190) تحرير التحبير: 443، وانظر معجم المصطلحات البلاغية: 1/103.

(191) الإدماج – عند القزويني- : أن يُضمَّن كلام سِيق لمعنى معنًى آخر؛ فهو أعم من الاستتباع، تلخيص المفتاح: 106.

(192) المزاوجة – عند القزويني –: أن يزاوج بين معنيين في الشرط والجزاء، تلخيص المفتاح : 97.

(193) انظر تفصيل الخلاف في ذلك في : دراسات منهجية في علم البديع: 148-149.

(194) الاطراد –عند القزويني –:أن تأتي بأسماء الممدوح أو غيره وآبائه على ترتيب الولادة، من غير تكلف، تلخيص المفتاح: 108.

(195) انظر ما سبق في هذا البحث: 5.

(196) التلخيص: 116.

(197) التلخيص: 116-118.

(198) التلخيص: 119.

(199) التلخيص: 120، و الظاهر أن القزويني هو أول من جعلها متصلة بالسرقات، انظر معجم المصطلحات البلاغية: 3/42.

(200) الانتقال هو أن ينتقل المستدل إلى استدلال غير الذي كان آخذا فيه لكون الخصم لم يفهم وجه الدلالة من الأول، انظر : معترك الأقران: 351/3، معجم المصطلحات البلاغية: 324/1-325.

(201) الإيضاح – مع البغية –: 709/4.

(202) انظر معجم المصطلحات البلاغية: 349/3.

(203) لما لم يكن المتن مطبوعاً طبعة محققة، ولم أجد مخطوطا للمنظومة ذا قيمة تمكن من الاعتماد عليه، فقد وضعت المتن كما طبع في مجموع أمهات المتون، وصوبت فيه بحسب ما ظهر لي من التأمل، والنظر في الشروح، مع الاستئناس بنسخة خطية قليلة الأخطاء – نسبياً –، وقد ذكرت المعلومات عنها ضمن قائمة المصادر، وقد نبهت على هذه التعديلات في موضعها إلا ما كان خطأ محضا كتكرار بيت مثلاً فإني صوبته دون تنبيه تقليلاً للحواشي، وأما ما كان محتملا لوجه مقبول في اللغة ولم يؤثر على ما يتعلق بالبحث فقد تركته كما هو.

(204) في مجموع أمهات المتون: «غيرِ ملابس»، وبه يفسد معنى البيت ؛إذ يصبح معناه: وإن أسند الفعل إلى غيرِ ملابسه فهو مجاز .

(205) في مجموع أمهات المتون: «نعم وللذم او احتقار»، وما أثبته في مخطوطة المتن: 34ب، وهو أليق لخلوه من الحشو ، مع موافقته لما في تلخيص المفتاح.

(206) في مجموع أمهات المتون: «براعة استهلالِ، وانتقالِ»، وما أثبته في مخطوطة المتن: 50 أ، وهو أنسب من ارتكاب ضرورة ترك تنويت (استهلال)

(207) في مجموع أمهات المتون: «حسن الختام منتهى المقالِ»، وما أثبته في مخطوطة المتن: 50 أ، لينسجم مع الشطر الأول.

ما لازم الإفراد في النحو العربي
(دراسة إحصائية تحليلية)

محمد يوسف الحريري(*)

مفهوم الإفراد عند اللغوين والنحويين:

أولاً: مفهوم الإفراد عند اللغويين:

قال ابن السكيت[1]: الفَرْد والفُرُد - بالفتح والضم - هو: منقطع القرين لا مثيل له في جودته[2]. وقال الأصفهاني[3]: «الفرد الذي لا يختلط به غيره، فهو أعم من الوتر، وأخص من الواحد، وجمعه فرادى، قال تعالى ﴿**لا تذرني فرداً**﴾[4] أي: وحيداً ويقال في الله: فرد تنبيها على أنه بخلاف الأشياء كلها في الازدواج المنبه عليه بقوله: ﴿**ومن كل شيء خلقنا زوجين**﴾[5]»[6]. وقال الزمخشري: (هذا شيء فرد وفارد وفريد.... وظبية فارد: منقطعة عن القطيع، وهو فارد بهذا الأمر، أي: منفرد به. وفردته فروداً، وبعثوا في حاجاتهم راكباً منفردا لا ثاني معه، وجاؤوا فرادى، وعددت الدراهم أفراداً، أي: واحداً واحداً)[7]. فهذه النصوص تدل على أن الفاء والراء والدال أصل صحيح يدل على الوحدة.

(*) باحث بجامعة الملك عبدالعزيز - السعودية - جدة.

ثانياً: مفهوم الإفراد عند النحويين:

المفرد في اصطلاح النحويين: هو: ما لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه المقصود، كـ (زيد)، فإن أجزاءه هي ذوات أحرفه الثلاثة التي هي (ز.ي.د) وهي غير مقصود بها الدلالة، بل لا تدل على معنى. ويشمل الحد: ما لا جزء له كهمزة الاستفهام (علماً) وما له جزء غير دال على معنى كـ (زيد)، وما له جزء دال على معنى لكن لا يدل جزء معناه المقصود كـ (عبدالله) (علما)، وماله جزء ذو معنى هو جزء المعنى المقصود، لكن لا يكون مراداً، نحو: «الحيوان الناطق» (علماً)، لأن المعنى حينئذ: الماهية الإنسانية مع التشخيص، ولا يخفى أن المراد الدلالة الوضعية، وإلا فللحروف المفردة دلالة عقلية في الجملة[8].

وللمفرد عند النحاة إطلاقات أربعة:

الأول: ما يقابل المثنى والمجموع، وذلك في باب الإعراب.

الثاني: ما يقابل المضاف وشبهه[9]، وذلك في باب النداء، و(لا) النافية للجنس، فيقال: المفرد يبنى على ما يرفع به، أي: ما ليس مضافا، ولا شبهه، واسم (لا) المفرد يبنى على ما ينصب به لو كان معرباً.

الثالث: ما يقابل الجملة، اسمية أو فعلية، صغرى أو كبرى[10] وشبهها من الظرف والجار والمجرور وذلك في باب المبتدأ والخبر، فيقال: الخبر المفرد: ما للعوامل تسلط على لفظه، وفي باب العطف، فيقال (لكن) في «حضر محمد لكن وجهه عبوس» حرف ابتداء وذلك لعدم إفراد معطوفها، إذ التالي لها جملة وليس مفرداً.

الرابع: ما يقابل المركب بأقسامه، وذلك في باب العلم، والإطلاق الأول، وهو ما يقابل التثنية والجمع هو موضوع البحث والدراسة.

المسائل التي لازمت الإفراد

1 - **إفراد ما فقد شرط التثنية والجمع:**

اشترط النحويون فيما يراد تثنيته وجمعه شروطاً، منها:

الأول: أن يكون معربا، فلا يثنى ولا يجمع المبني الباقي على بنائه، وبناء على هذا لا يثنى المبني، ومنه أسماء الشروط والاستفهام، وأسماء الأفعال[11].

وأما (ذان) و(تان) و(اللذان) و(اللتان)، فقيل: إنها صيغ وضعت للمثنى، وليست من المثنى الحقيقي، وهو رأي جمهور البصريين. وقيل: إنها مثنى حقيقية، وإنها لما ثنيت أعربت، وهو رأي ابن مالك[12]. وأما (الذين) فصيغة وضعت للجمع اتفاقاً، فلا تجمع[13].

فإذا كان اللفظ في أصله مفرداً مبنياً، ثم صار علماً فإنه يعرب وينون، ويصح تثنيته وجمعه، فإذا سمينا رجلا بكلمة (أمس) - وحكمها البناء على الكسر أيضاً - تغير شأن الكلمتين بعد هذه التسمية، فتصير كل واحدة منها علماً يدل على ما يدل عليه العلم، ويصير حكم كل منهما الإعراب والتنوين، بعد أن كان حكمها البناء[14].

ولا يعترض بتثنية وجمع المبني في بابي (لا) النافية للجنس والنداء، وذلك لأن التثنية والجمع سابقان على النداء[15].

الثاني: عدم التركيب: فلا يثنى المركب تركيب إسناد، ولا يجمع اتفاقاً، نحو تأبط شراً[16]. وأما تركيب المزج كبعلبك وسيبويه فالأكثر على منعه أيضاً لعدم السماع ولشبهها بالمحكي[17]، وجوز الكوفيون تثنيته وجمعه، فتقول البعلبكان، والبعلبكون، واختاره ابن هشام الخضراوي، وأبو الحسين بن أبي الربيع[19].

وأجاز بعضهم تثنية وجمع ما ختم بـ (ويه) وهو اختيار السيوطي.

الثالث: التنكير، فلا يثنى العلم، ولا يجمع باقياً على علميته، وذلك لأن الأصل فيه أن يكون مسماه شخصاً واحداً معنياً، ولا يثنى ولا يجمع إلا عند اشتراك عدة أفراد في اسم واحد، فيفقد كل منها تعيينه. وهذا معنى قول النحويين: «لا يثنى العلم ولا يجمع إلا بعد قصد تنكيره» ويجب بعد التثنية والجمع إرجاع التعريف إذا اقتضى المقام هذا، وذلك بإحدى وسائل التعريف، وأظهرها إدخال (أل) المعرفة على أوله، أو وقوعه بعد حرف من حروف النداء مثل (يا) لإفادة التعيين والتخصيص بسبب القصد المتجه لشخصين معينين، نحو: يا محمدان، أو إضافة إلى معرفة، مثل: حضر محمداك[20]. وجوز بعضهم تثنية العلم وجمعه دون تعريفه، فيقول: زيدان وزيدون.

يقول أبو حيان: (قول غير صحيح وكلام العرب على خلافه)[21]. ومنع المازني تثنية العلم المعدول، نحو: (عمر) وجمعه جمع سلامة أو تكسير، وقال: أقول جاءني رجلان كلاهما عمر، ورجال كلهم عمر. قال أبو حيان: (ولا أعلم أحداً وافقه على المنع مع قول العرب عمران)[22]. وكذا لا تثنى الكنايات عن الأعلام نحو: فلان وفلانة، ولا تجمع، لأنها لا تقبل التنكير[23].

الرابع: اتفاق اللفظ فلا يثنى ولا يجمع الأسماء الواقعة على ما لا ثاني له في الوجود كالشمس والقمر، إذا قصدت الحقيقة، أما قولهم «شموس» و«أقمار» فلتكاثر مطالعها جعلوها متكاثرة. وأما قولهم قمران للشمس والقمر فللتغليب[24].

الخامس: ألا يستغنى بغيره عن تثنيته، فلا يثنى (بعض) و (سواء) و(ضبعان) - اسم الذكر - للاستغناء بجزءان تثنية جزء و(سيَان) تثنية (سيّ)، و(ضبعان) تثنية (ضبع) اسم المؤنث. على أنه حكي ضبعاتان وسواآن[25].

ولا يثنى ولا يجمع أسماء العدد - خلافاً للأخفش - غير مائة وألف للاستغناء عنها، إذ يغني عن تثنية (ثلاثة): (ستة)، وعن تثنية (عشرة): (عشرون)، وعن جمعها (تسعة) و(خمسة عشر) و(ثلاثون)، ولما لم يكن لفظ يغني عن تثنية (مائة) و(ألف) وجمعهما ثنياً وجمعاً[26].

ولا يثنى (أجمع وجمعاء) على رأي البصريين للاستغناء عنه بـ(كلا) و(كلتا) ولم يجمع (يسار) للاستغناء عنه (بشمال)[27].

السادس: أن يكون فيه فائدة، فلا يثنى (كل)، ولا يجمع لعدم الفائدة في تثنيته وجمعه، وقد أفردت لـ (كل) مسألة خاصة بها في هذا البحث[28]. وكذا الأسماء المختصة بالنفي كأحد وعريب وديار، لإفادتها العموم[29]، وكذا اسم الشرط، وإن كان معرباً لإفادته ذلك[30].

السابع: ألا يشبه الفعل، فلا يثنى ولا يجمع (أفعل من)، لأنه جار مجرى التعجب. ورده بعضهم بأن مانع التثنية في (أفعل من) عرض من التركيب، أي مع (من) فلا يعتد به، إذ هو في حد ذاته يصح أن يثنى ويجمع[31].

2 - إفراد «من» و«ما» و«ذو» و«أي» من الموصولات المشتركة:

الموصول ضربان: نص، ومشترك.

والنص : ما وضع لمعنى واحد، وهو : «الذي» للمفرد العالم وغيره، و«التي» للمفرد المؤنث، العاقل وغيره، و«اللذان» لمثنى الذكر، و«اللتان» لمثنى المؤنث، «اللائي واللاتي» - بإثبات الياء - وقد تحذف.

والمشترك هو: الموضوع لمعان متعددة بلفظ واحد، فيأتي للمفرد المذكر والمؤنث، ولتثنية كل منهما وجمعه، وهو ستة: «مِن» و«ما» و«ذو» و«ذا» و«ألْ» و«أي»[32].

وسنتناول فيما يلي من الموصولات المشتركة: «مِن» و«ما» و«ذو» و«أي»، وذلك من حيث لزوم إفرادها، بحسب الترتيب المذكور.

إفراد (مَنْ) الموصولة:

من الموصولات المشتركة (مَنْ)، والأصل استعمالها في العالم، نحو: عرفت مَنْ قام، ومَنْ قامت، ومَنْ قاما، ومَنْ قاموا، ومَنْ قمن[33].
وقد تأتي لغيره في ثلاث مسائل[34]:

أحدها: أن ينزل منزلة العالم، نحو قوله تعالى: ﴿**ومَنْ أضل ممن يدعوا من دون الله مَنْ لا يستجيب له**﴾[35]، وقول العباس بن الأحنف:

أسرب القطا هل مَنْ يعير جناحه لعلي إلى مَنْ قد هويت أطير؟ [36]

وقول امرئ القيس:

ألا عم صباحا أيها الطلل البالي

وهل يعمن من كان في العصر الخالي؟[37]

فدعاء الأصنام في قوله تعالى: ﴿**يدعوا مِنْ دون الله مَنْ لا يستجيب له**﴾، ونداء القطا في قوله: «أسرب القطا»، ونداء الطلل في قوله: «أيها الطلل» سوغ وقوع (مَنْ) هنا ، إذ لا ينادى إلا العاقل[38].

الثاني: أن يجتمع مع العالم فيما وقعت عليه «مَنْ» كقوله تعالى: ﴿**كمَنْ لا يخلق**﴾[39]. لشموله الآدمين والملائكة والأصنام، فإن الجميع لا يخلقون شيئاً.

الثالث: أن يجتمع مع العالم في عموم سابق فصل بـ (مَنْ)، كقوله تعالى: ﴿**فمنهم مَنْ يمشي على بطنه**﴾[40]، لشمول «دابة» لهما في قوله: ﴿**والله خلق كل دابة من ماء**﴾[41]، وهي تلزم الإفراد والتذكير، فتكون بلفظ واحد للمذكر والمؤنث، مفرداً كان أو أنثى أو مجموعاً [42].
والأكثر في ضميرها اعتبار اللفظ كقوله تعالى: ﴿**ومنهم مَنْ يؤمن**

به﴾(43)، وقوله: **﴿ومن يقنت منكن لله ورسوله﴾**(44)، يقول الرضي: (فمراعاة اللفظ فيما يعبر به عنهما - يعني (ما) و (مَنْ) من الضمير والإشارة، ونحوهما أكثر وأغلب، وإنما كان كذلك لأن اللفظ أقرب إلى تلك العبارة المحمولة عليهما من المعنى، إذ هو وصلة إلى المعنى(45). ويجوز اعتبار المعنى، نحو: **﴿ومنهم مَنْ يستمعون إليك﴾**(46)، **﴿ومِنَ الشياطين مَنْ يغوصون له﴾**(47).

ومنه قول امرئ القيس:

فتُوضَحَ فالمِقراةِ لم يعْفُ رسمُها لِمَا نَسَجْتها من يمينٍ وشَمْأَلِ(48)

أي: للذي نسجتها.

ما لم يحصل من مراعاة اللفظ لبس، نحو: «أعط من سألتك» أو قبح، نحو: مَنْ هي حمراء أمك، فيجب مراعاة المعنى، فلا يقال :أعط من سألك، ولا: من هو حمراء أمك، لقبح الإخبار بمؤنث عن مذكر(49)، وما لم يعضد المعنى سابق فيختار مراعاة المعنى(50)، كقول جران العود:

وإن من النِسوان مَنْ هي روضة تهيج الرياض قبلها وتَصَوَّحُ

ولذلك قرأ «ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل»(51). بالتأنيث الخمسة(52) غير حمزة والكسائي(53) فقد قرآ بالياء (يعمل). لأن معنى التأنيث قد اعتضد بسبق «ومن يقنت منكنّ»، وهو نظير اعتضاد التأنيث في «من هي روضة «لسبق» وإن من النسوان»(54). وقد اجتمع الأمران في قوله تعالى: **﴿ومَنْ يؤمن بالله ويعمل صالحاً يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً قد أحسن الله له رزقاً﴾**(55). وفي قوله:

لست ممن يكع أو يستكينون إذا كافحته خيل الأعادي(56)

(ما) الموصولة[57]:

(ما) الموصولة موضوعة في الأصل لغير العالم، كقوله تعالى: ﴿**ما عندكم ينفد وما عند الله باق**﴾[58]، وقد تأتي للعالم مع غيره، وذلك إذا قصد تغليب غير العالم لكثرته، كقوله تعالى: ﴿**يسبح لله مافي السماوات وما في الأرض**﴾[59]، وللمبهم أمره كقول من رأى شبحاً من بُعد لا يدري ما هو: انظر إلى ما ظهر. ومنه قوله تعالى: ﴿**إني نذرت لك مافي بطني محررا فتقبل مني**﴾[60]. وذهب بعضهم[61] إلى أنها تطلق على من يعقل بلا شرط، وادعى ابن خروف أنه مذهب سيبويه، واحتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿**فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى**﴾[62] وبقوله: ﴿**والسماء وما بناها**﴾[63]، وحكى أبو زيد قول العرب: ﴿**سبحان ما سخركن لنا**﴾، فأجرى (ما) على القديم سبحانه.

وأجيب عنه بأن هذا ونحوه محمول على الصفة فقوله: ﴿**ما طاب لكم من النساء**﴾ بمعنى الطيب منهن، وقوله: ﴿**والسماء وما بناها**﴾ بمعنى الباني لها في أحد القولين. والقول الآخر أن يكون بمعنى المصدر، أي: وبنائها، وقولهم: «سبحان ما سخركن لنا» بمعنى المسخر[64].

وهي كـ (من) في لزوم الإفراد والتذكير، فتكون في لفظ واحد للمذكر والمؤنث مفرداً كان أم مثنى أو مجموعهما. والأكثر في ضميرها اعتبار اللفظ، فتقول في الأحوال كلها: يعجبني ما اشتريته وذلك مراعاة للفظ. ويجوز يعجبني ما اشتريته وما اشتريتهما وما اشتريتهن، مراعاة للمعنى[65].

(ذو) الموصولة:

تستعمل (ذو) اسما موصولا، وذلك في لغة طيئ دون غيرهم من العرب[66] كقول حاتم:

ومن حسدٍ يجور على قومٌ ... وأيُ الدهر ذو لم يحسدوني؟[67]

أراد: أي الذي لم يحسدوني فيه.

ومثله قول سنان بن الفحل الطائي:

فإن الماءَ ماءُ أبي وجدي وبئري ذو حفرتُ و ذو طويتُ[68]

أي: التي حفرت والتي طويت.

والمشهور أنها مبنية على السكون في محل رفع، أو نصب، أو جر على حسب موقعها من جملتها، فتقول: جاءني ذو قام، ورأيت ذو قام، ومررت بذو قام. وبعضهم يعربها بالحروف كما تعرب (ذو) بمعنى صاحب[69] وخصه ابن الصائغ بحالة الجر لأنه مسموع[70]، كقول منظور بن سليم الفقعسي:

وإما كرامٌ موسِرون أتيتهم فحسبي من ذي عندهم ما كفانيا[71]

والمشهور أيضاً عند طيئ أن (ذو) تستعمل هكذا للمفرد مذكراً كان أو أنثى، مثنى كان أم مجموعاً، ويراعى في الضمير العائد عليها لفظها، فتقول: زارني ذو تعلم، وذو تعلمت، وذو تعلما، وذو تعلمتما، وذو تعلمن[72].

ويرى الرضي أن في (ذو) الطائية أربع لغات: أشهرها ما مر، وهو عدم تصرفها مع بنائها على السكون. والثانية: حكاها الجزولي أن (ذو) لمفرد المذكر ومثناه ومجموعه، و(ذات) لمفرد المؤنث ومثناه ومجموعه. والثالثة: حكاها الجزولي[73] أيضاً: وهي كالثانية إلا أنه يقال لجمع المؤنث ذوات مضمومة في الأحوال كلها. والرابعة: حكاها ابن الدهان[74]: وهي تصريفها تصريف (ذو) بمعنى صاحب مع إعراب جميع متصرفاتها حملا للموصولة على التي بمعنى صاحب، وكل هذه لغات طائية[75]. واقتصر الهروي[76] على حكاية اللغة الأولى والثانية من هذه اللغات الأربع التي حكاها الرضي وزاد لغة أخرى خامسة وهي: أن (ذو) للمفرد المذكر، و(ذات) للمفردة المؤنثة، (وذوا) للمثنى المذكر،

و(ذواتـا) للمثنى المؤنث، و(ذوو) للجمع المذكر، و(ذوات) للجمع المؤنث. يقول الهروي: (وربما ثنوا وجمعوا فقالوا: هذان ذوا نعرف، وهؤلاء ذوو نعرف، وهاتان ذواتا نعرف، وهؤلاء ذوات نعرف)(77).

وعلى أية حال فإن ما يهمنا في هذه المسألة هو أن القول باستعمال (ذو) بمعنى «الذي» للمذكر والمؤنث جميعا في كل حال هو أشهر هذه اللغات، ومن ثم كان عدّها من الموصول المشترك باعتبار المشهور.

(ذا) الموصولة:

تستعمل (ذا) موصولة بشروط ثلاثة(78):

أحدها: أن تسبق بـ (ما) أو (مَن) الاستفهاميتان، نحو: ماذا صنعت أخيرٌ أم شر؟، وماذا أنفقت أدرهمان أم ديناران؟، ومن ذا خطبت أهند أم دعد؟(79)، وكقوله تعالى: ﴿**ماذا أنزل ربكم**﴾(80).

وقول الأعشى:

وقصيدة تأتي الملوك غريبةٍ قد قلتها ليقال من ذا قالها؟(81)

واشتراط (مَن) و(ما) قبلها هو مذهب البصريين، يقول سيبويه: (وليس كالذي إلا مع (ما) و(مَن) في الاستفهام، فيكون (ذا) بمنزلة الذي ويكون (ما) حرف استفهام)(82).

الشرط الثاني: ألا تلغى (ذا) في الكلام: والمراد بإلغائها أن تجعل مع (ما) أو (مَن) اسماً واحداً مستفهماً به، ويظهر أثر الأمرين في البدل من اسم الاستفهام وفي الجواب فتقول عند جعلك (ذا) موصولا: ماذا صنعت أخير أم شر ؟ - بالرفع على البدلية من (ما) -، لأنه مبتدأ و(ذا) وصلته خبر ومثله قول لبيد العامري:

ألا تسألان ماذا يحاول أنَحْب فيُقضى أم ضلالٌ وباطلُ؟

وتقول عند جعلها اسما واحدا: ماذا صنعت أخيراً أم شراً؟ ومن ذا أكرمت أزيداً أم عمراً؟ بالنصب في البدلية من (ماذا) أو (من ذا) لأنه منصوب بالمفعولية مقدماً(83).

وكذا تفعل في الجواب، نحو: ﴿**يسألونك ماذا ينفقون قل العفو**﴾(84)، قرأ أبو عمر برفع (العفو) على جعل (ذا) موصولا، والباقون بالنصب(85) على جعلها ملغاة، كما في قوله تعالى: ﴿**ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا**﴾(86).

فإن لم يتقدم على (ذا) (ما) و(من) الاستفهاميتان لم يجز أن تكون موصولة، وأجازه الكوفيون تمسكا بقول يزيد بن مفرغ الحميري:

عدسْ ما لعبادٍ عليكَ إمارةٌ ... نجوتِ وهذا تحملينَ طليقُ(87)

أي: والذي تحملينه طليق.

ويرى البصريون أنه لا حجة فيه، وذلك لأن الظاهر أن (ذا) فيه اسم إشارة بدليل دخول هاء التنبيه عليه، و(ذا) مبتدأ و(طليق) خبر و(تحملين) حال من ضمير (طليق)، والتقدير: وهذا طليقٌ محمول لك(88).

الشرط الثالث: ألا تكون (ذا) اسم إِشارة ،فلا تصح أن تكون اسما موصولا لعدم وجود صلة بعدها، بسبب دخولها على المفرد، نحو: ماذا التواني؟ وماذا الوقوف؟(89).

و(ذا) تكون للعاقل وغيره، وهي مثل (ما) في لزوم الإفراد والتذكير، فتستعمل بلفظ واحد في الأحوال كلها، ويجوز في ضميرها مراعاة اللفظ - وهو الأغلب والأكثر - فيفرد، ومراعاة المعنى فيطابق، فإذا راعيت اللفظ قلت في الجميع: ماذا رأيته ؟ وإذا راعيت المعنى قلت ماذا رأيته؟ وماذا رأيتها؟ وماذا رأيتهما؟ وماذا رأيتهم؟ وماذا رأيتهن؟.

(أيّ) الموصولة:

عد جمهور النحويين (أيا) من الموصولات[90]. ورد ثعلب[91] بأنه لم يسمع: أيهم هو أفضل جاءني، بتقدير: الذي جاءني هو فاضل[92]. وأجيب عليه بقوله تعالى: ﴿**ثم لننزعن من كل شيعة أيهم أشد**﴾[93].

وقول غسان:

إذا ما لقيت بني مالك فسلم على أيهم أفضل[94]

ووجه الجواب: أنها لو لم تكن – في الآية والبيت – موصولة لكانت استفهامية إذ لا يصح هنا غيرهما، ويمنع من استفهاميتها في الآية أن (ننزع) ليس بفعل قلبي حتى يعلق، وإنما هي موصولة، وهي المفعول، وضمتها بناء لا إعراب و(أشد) خبر لـ (هو) محذوف والجملة صلة. ويمنع من استفهاميتها في البيت رفعها بعد الجار، لأن حرف الجر لا يعلق، وتعلق الجار بالفعل قبلها؛ لأن الاستفهام له الصدر فلا يعمل فيه ما قبله فتعينت الموصولة[95]. والمشهور عند الجمهور إفرادها وتذكيرها، ومن ثم عدوها من الموصولات المشتركة، فتقول: يسرني أيّ هو ماهر، وتسرني أيّ هي ماهرة ، ويسرني أيّ هما ماهران، ويسرني أيّ هما ماهرتان، ويسرني أيّ هم ماهرون، ويسرني أي هن ماهرات. وإلى هذا أشار ابن مالك بقوله:

(أي) كما وأعربت لم تضف وصدر وصلها ضميرٌ انحذف[96]

وجوز بعضهم الحاق التاء مع المؤنث، فتقول: لقيت أيهن ، ولقيت أيتهن[97].

وحكى ابن كيسان[98] أن أهل هذه اللغة يثنونها ويجمعونها[99] فيقال: أيّان، وأيّتان، وأيّون وأيّات بالإعراب في جميع أحوال إعراب المثنى والجمع. ولك أن تصرح بالمضاف إليه، كأن تقول: أيتهن، وأياهم، وأياتهن، وأيوهم، وأياتهن[100]. وعلى هذه اللغة لا تكون (أي) من الموصول المشترك.

قال الأندلسي[101] عن هاتين اللغتين – أعني تأنيث (أي) وتثنيتها وجمعها: (التأنيث فيه شاذ كما شذ في خيرة الناس وشرة الناس وبعض العرب يثنيها ويجمعها أيضا في الاستفهام وغيره، ونحو: أياهما أخواك وأيوهم إخوتك؟)، وهما أشذ من التأنيث ومجوزهما تصرفهما في باب الإعراب)[102].

الأسماء الستة[103]:

الأسماء الستة هي: أبوك، وأخوك، وحموك، وهنوك، وذو، وفو. وهذه الأسماء مختلف في إعرابها على اثني عشر مذهباً، أشهرها: ما ذهب إليه الزجاجي[104] وقطرب[105] والزياي[106] من البصريين، وهشام من الكوفيين في أحد قوليه: أنها معربة بالحروف، فترفع بالواو نيابة عن الضمة. كقوله تعالى: ﴿**وأبونا شيخٌ كبير**﴾[107]، وتنصب بالألف نيابة عن الفتحة. كقوله تعالى: ﴿**إن أبانا لفي ضلال مبين**﴾[108] وتجر بالياء نيابة عن الكسرة، كقوله تعالى: ﴿**ارجعوا إلى أبيكم**﴾[109].

قال ابن مالك عن هذا المذهب: (وهذا أسهل المذاهب وأبعدها عن التكلف)[110]. وقد اختلفو في علة إعراب هذه الأسماء بالأحرف على ثلاثة مذاهب:

أحدها: أنها أسماء حذفت لاماتها في حال إفرادها، وتضمنت معنى الإضافة، فجعل إعرابها بالحروف كالعوض من حذف لاماتها[111].

الثاني: أنها أعربت كذلك توطئة لإعراب المثنى والجمع بالحروف وذلك أنهم لما اعتزموا إعراب التثنية والجمع السالم بالحروف جعلوا بعض الأسماء المفردة بالحروف حتى لا يستوحش من الإعراب في التثنية والجمع السالم بالحروف، يقول ابن يعيش: (ونظير هذه التوطئة ها هنا قول أبي إسحاق: إن اللام الأولى في النحو قولهم: «والله لئن

زرتني لأكرمنك» إنما دخلت زائدة مؤذنة باللام الثانية التي هي جواب القسم ومعتمده)[112].

الثالث: أن الإعراب جيء به لبيان مقتضى العامل، ولا فائدة في جعل مقدر التنازع فيه دليلاً، وإلغاء ظاهر واف بالدلالة المطلوبة[113]. وإنما اختيرت هذه الأسماء الستة دون غيرها، لأنها تشبه المثنى لفظاً ومعنى. أما لفظا، فلأنها لا تستعمل كذلك إلا مضافة، والمضاف مع المضاف إليه اثنان. وأما معنى، فلاستلزام كل واحد منها آخر، فالأب يستلزم ابنا والأخ يستلزم أخاً، وكذا البواقي[114]. ولإعراب هذه الأسماء بالأحرف شروط منها: أن تكون مفردة فلا تثنى ولا تجمع ، وذلك لو أنها ثنيت أو جمعت جمع سلامة لأعربت إعرابها: هذان أبوان، ورأيت أبوين، ومررت بأبوين، وجاء أبون، ورأيت أبين، ومررت بأبين. ولو جمعت جمع تكسير لأعربت بالحركات الظاهرة فتقول: جاء آباءٌ، ورأيت آباءً ومررت بآباءٍ.

يقول الرضي: (ما استوفى الحروف كلا في محلها الأسماء الستة، لشرط إفرادها، وكونها غير مصغيرة، وإضافتها إلى غير ياء المتلكم، لأنها إذا ثنيت أو جمعت فإعرابها إعراب سائر الأسماء المثناة والمجموعة)[115]، وهذا الشرط لم ينص عليه ابن مالك في ألفيته، ودفعاً لما قد يتوهم من أن الإفراد ليس شرطاً عقب الأشموني على قول ابن مالك:

وشرط ذا الإعراب أن يضفن لا   لليا كجا أخو أبيك إذا اعتلا

بقوله: (مع ما هن عليه من الإفراد والتكبير)[116].

خبر (كلا) و(كلتا):

(كلا) اسم مفرد يفيد معنى التثنية، كما أن (كُلاّ) اسم مفرد يفيد معنى الجمع والكثرة. هذا مذهب البصرين. وذهب الكوفيون إلى

أنه اسم مثنى لفظا ومعنى، ورد عليهم بجواز وقوع الخبر عنه مفردا، كقولك: كلا أخويك مقبل، وقول جرير:

كلا يومي أمامة يوم صدٍّ وإن لم نأتها إلا لماما(117)

وقول عدي بن زيد:

أُكَاشِـرُهُ وأعلم أن كلانا على ما ساءَ صاحَبه حريصُ(118)

فأخبر عنها بالمفرد، وهو (يوم صد) و(حريص) وكلاهما مفرد، ولو كانت تثنيته حقيقة لفظا ومعنى كما زعموا لما جاز إلا (يوما صد) و(حريصان) ألا ترى أنه لا يجوز بوجه أن تقول: الزيدان قائم.

ومما يدل أيضاً على إفرادها من جهة اللفظ جواز إضافتها إلى المثنى، كقولك: جاءني كلا أخويك، وكلا الرجلين، ومررت بهما كليهما. ولو كانت تثنية على الحقيقة لم يجز ذلك ولكان من قبيل إضافة الشيء إلى نفسه وذلك ممتنع.

ويدل على إفرادها أيضاً أنك متى أضفتها إلى ظاهر كانت بالألف على كل حال، وليس المثنى كذلك(119).

ولما كانت (كلا) و(كلتا) مفردتين في اللفظ، مثنيتين في المعنى جاز في الخبر والضمير العائد عليهما الإفراد باعتبار اللفظ، والتثنية باعتبار المعنى، والإفراد أجود من التثنية، قال تعالى: ﴿**كلتا الجنتين آتت أكلها**﴾(120). وقال أبو أخرز الحماني:

فكلتاهما خرت وأسجد رأسها كما سجدت نصرانةٌ لم تحنف(121)

وأما رد الضمير مثنى حملاً على المعنى، فعلى ما حُكِيَ عن بعض العرب أنه قال: كلاهما قائمان، وكلتاهما لقيتهما. وقد اجتمع الإفراد والتثنية في قول الفرزدق:

كلاهما حين جد الجري بينهما قد أقلعا وكلا أنفيهما رابي(122)

حيث قال: (أقلعا) حملاً على المعنى، وقال: (رابي) حملا على اللفظ.

وهناك حالتان يتعين فيهما الإفراد:

أما **الحالة الأولى**: ففي نحو: «كلانا كفيل صاحبه»، يقول ابن مالك: ويتعين إفراد الخبر في نحو: «كلانا كفيل صاحبه» لزم الجمع بين تثنية وإفراد في خبر واحد، وفي الإفراد السلامة من ذلك، فكان متعيناً ولأن إضافة (كفيل) إلى (صاحب) وهو مضاف إلى ضمير (كلا) بمنزلة تثنيته، فلو ثنى لكان ذلك بمنزلة تثنيته مرتين فلم يجز ذلك[123]. والملاحظ أن علة الإفراد هنا لفظية.

وأما **الحالة الثانية**: ففي نحو: «كلانا محب لأخيه»، يقول أبو حيان: (ويتعين الإفراد إذا كان كل واحد منهما محكوما عليه بحكم الآخر بالنسبة إليهما، نحو قوله: كلانا غني عن أخيه حياته...)[124].

ويقول الفيروز أبادي: (ويتعين مراعاة اللفظ في نحو: «كلاهما محب لصاحبه» لأن معناها كل منهما)[125]. ويعني أبو حيان والفيروز آبادي بذلك أن الإفراد ومراعاة اللفظ إنما يكون متعينا في كل حالة يكون المعنى فيها قائما على المبادلة، والتنقل بين الاثنين وحدهما دون نظر إلى غيرهما، فينسب إلى كل واحد منهما المعنى الذي ينسب إلى الآخر، دون ذكر المعنى مجرداً من دلالة المبادلة والتنقل بينهما[126]. وتلك علة معنوية.

الوصف المغني مرفوعه عن الخبر:

يأتي المبتدأ في العربية على وجهين:

أحدهما: ما عدم حقيقة، أو حكماً عاملاً لفظياً من مخبر عنه. ومثال المعدم عاملاً لفظيا حقيقة: زيد كاتب، وعمرو فاهم. ومثال المعدم عاملاً لفظياً حكماً: قوله تعالى: ﴿**هل من خالقٍ غيرُ الله**﴾[127]، فإن

«خالقاً» مبتدأ ولم يعدم عاملاً لفظيا عدماً حقيقياً، بل عدماً حكميا، لأن (من) زائدة فهي وإن وجدت لفظاً معدومة حكماً.

والثاني: الوصف السابق، الرافع ما انفصل عنها وأغنى عن الخبر(128). والوصف المغني عن الخبر يقصد به: الأسماء المشتقة من نحو اسم الفاعل، كقوله:

أقاطنٌ قوم سلمى، أم نوَوْا ظعنا إن يظعنوا فعجيب عيش من قطنا؟(129)

واسم المفعول، نحو: أمضروب الزيدان؟ والصفة المشبهة، أكريمةٌ نساؤكم؟ وما جرى مجراها باطراد، نحو: أقرشيٌ قومك؟ أقرشيٌ أبواك؟(130) ولو جعل مكان الهمزة منها حرف نفي لم يختلف الحكم، قال سيبويه: (ومن قال: ذهب فلانة، قال: أذاهب فلانة؟ وأحاضر القاضي امرأة)(131) وإذا كان الوصف المذكور مسبوقاً بنفي، أو استفهام كما في الأمثلة السابقة فلا خلاف في جعله مبتدأ عند عدم مطابقته لما بعده. فإن تطابقا بإفراد، نحو: أقائم زيد؟ جاز أن يكون الخبر مقدما، وزيدٌ مبتدأ مؤخراً، وأن يكون مبتدأ مقدماً، وزيدٌ فاعلاً مغنياً عن الخبر. وشرط هذا الوصف عند جمهور البصريين عدا سيبويه والأخفش أن يتقدمه نفي أو استفهام(132). والعلة من ذلك كما ذكر السهيلي: أن اسم الفاعل اسم محض واشتقاقه من الفعل لا يوجب له عمل الفعل، وإلا لأعملنا كل اسم مشتق من الفعل، كمسجد، ومرقد، ومروحة، ومغرفة، ولكن إنما نعمل إذا تقدم ما يطلب الفعل أو كان في موضع لا يدخل عليه العوامل اللفظية نحو النعت والخبر فيقوى حينئذ معنى الفعل فيه ويقصد هذا من السماع أنهم لم يحكوا عن العرب: «قائم الزيدان» ولا «ذاهب إخوتك»(133). وذهب سيبويه إلى أنه يعمل دون اعتماد على نفي أو استفهام ولكنه قبيح، يقول سيبويه: (وزعم الخليل رحمه الله – أنه يستقبح أن يقول: قائم زيد، وذاك إذا لم تجعل

قائماً مقدما مبنياً على المبتدأ)[134]. وتبع السراج سيبويه في ذلك، حيث قال: (فأما إذا قلت: «قائم زيد» فأردت أن ترفع زيداً بقائم، وليس قبله ما يعتمد عليه البتة فهو قبيح، وهو جائز عندي على قبحه)[135]. وذهب الأخفش إلى أنه يعمل بلا اعتماد، وذهب الكوفيون إلى نحو مذهب الأخفش من عدم اشتراط الاستفهام، أو النفي، إلا أنهم يجعلون الوصف مرفوعاً بما بعده، وما بعده مرفوع به على قاعدتهم[136].

ويرى البصريون أنه لا حجة فيه لجواز أن يكون الوصف خبراً مقدماً، على حد قوله تعالى: ﴿**والملائكة بعد ذلك ظهير**﴾[137].

وقد وافق ابن مالك الأخفش والكوفيين، وإلى هذا أشار بقوله:

وقس، وكاستفهام النفي، وقد يجوز نحو فائز أولو الرشد

والسبب في استغناء هذا الوصف الرافع ما يليه عن الخبر هو شدة شبهه بالفعل، ولأن قولك: أضارب الزيدان؟ بمنزلة: أيضرب الزيدان؟ فكما لا يفتقر: أيضرب الزيدان؟ إلى مزيد في تمام الجملة، كذلك لا يفتقر ما هو بمنزلته ولأن المطلوب من الخبر إنما هو تمام الفائدة بوجود مسند ومسند إليه، وذلك حاصل بالوصف المذكور ومرفوعه، فلم يحتج إلى خبر، لا في اللفظ ولا في التقدير ولهذا خُطِّئَ من يعد هذا مع المبتدآت المحذوفة الأخبار، لأن المبتدأ المحذوف الخبر لو قدرت له خبراً لم يلزم من تقديره ذكر ما لا فائدة فيه وهذا بخلاف ذلك[138]. ولما قام هذا الوصف مقام الفعل لم يجز تصغيره ولا وصفه ولا تعريفه ولا تثنيته ولا جمعه لأن كل ذلك من خصائص الأسماء المحضة[139]. وجوَّز بعضهم كالقاضي أبي محمد بن حوط[140]. تثنيته وجمعه، وجعل من ذلك قوله، صلى الله عليه وسلم: «**أومخرجي هم**»؟[141]. والراجح أنه على التقديم والتأخير، فـ (مخرجي) خبر مقدم و(هم) مبتدأ مؤخر إذ يجوز في هذ الوصف إذا طابق ما بعده في إفراد وتثنية

وجمع أن يكون خبرا مقدما وإنما يتعين الفاعلية إذا لم يطابق[142]، أو أنه على لغة بني الحارث الذين يلحقون علامة التثنية والجمع بالفعل وماجرى مجراه كقول عروة بن الورد:

أُلْفِيَتَا عيناك عند القفا   أولى فأولى لك ذا واقية[143]

وقول أمية بن الصلت:

يلومونني في اشتراء (م) النخيل أهلي فكلهم ألومُ[144]

ومما حمل على هذه اللغة قراءة ابن كثير ونافع وعاصم، وابن عامر (خشعاً)، بضم الخاء وتشديد الشين[145] – من قوله تعالى: ﴿**خشعاً أبصارهم**﴾[146]، وهي لغة قليلة، كما وصفها سيبويه: (واعلم أن من العرب من يقول: ضروبوني قومك، وضرباني أخواك، فشبهوا هذا بالتاء التي يظهرونها في «قالت فلانة» وكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامة، كما جعلوا للمؤنث وهي قليلة)[147] وعليه فلا يجوز القياس عليها، بل يكتفى بالمسموع منها.

التاء في (أرأيتكم)[148]:

(أرأيت) إن كانت البصرية أو العلمية أو التي لإصابة الرئة، كقولهم: رأيت الطائر، أي: أصبت رئته، إذا لحقتها الكاف لا تكون حرف خطاب، وإنما هي ضمير في محل نصب مفعول به أول لـ (رأيت)، ويكون مطابقا لما يراد به من تذكير وتأنيث وإفراد وتثنية وجمع، وإذا اتصلت به تاء الخطاب لزم مطابقتها لما يراد بها مما ذكر، وتكون ضميرا فاعلاً نحو: أرأيتم، أرأيتما، ويدخلها الإلغاء والتعليق[149].

أما إذا لحقت الكاف (أرأيت) العلمية التي ضمنت معنى (أخبرني) فإن الكاف عند جمهور البصريين حرف خطاب يطابق ما يراد بها من إفراد وتذكير وضديهما. وأما التاء فتتجرد معها عن الخطاب ويلزم

فيها الإفراد والتذكير ويستغنى عن لحاق علامة الفروع بها بلحاقها بالكاف[150] فقالوا: أريتكما، وأرأيتكم، وأرأيتك، وأرأيتكن، وذلك جمع بين خطابين والجمع بين خطابين غير جائز، كما لا يجوز الجمع بين استفهامين. ومن ثم فقد منع (يا غلامكم)، لأنه جمع بين خطابين: النداء والخطاب بالكاف وذلك بخلاف: يا غلامي، ويا غلامنا، وياغلامهم، فإن كل هذا جائز لأنه لا يلزم عليه الجمع المذكور[151]. وإنما جاز نحو: (واغلامكيه) مع أن فيه اجتماع خطابين لخطابين في كلام واحد، أحد الخطابين بالنداء لغلام، والثاني بالكاف لسيدته،، لأن المندوب ليس بمخاطب في الحقيقة، وإنما هو متفجع عليه. وإذا كانوا قد منعوا نحو: (يا غلامكم) فلم يقولوه كما قالوا:«يا غلامنا» مع أن الغلام طارئ عليه الخطاب بسبب النداء، وإنه خطاب لاثنين لا لواحد فإن إلزام التاء الإفراد والتذكير في (أرأيتكم) التي ضمنت معنى (أخبرني) أجدر وأولى[152].

وفي تجريد التاء من الخطاب في (أرأيتكم) التي بمعنى (أخبرني) خالفة للضمائر إذ لابد في الضمير من الخطاب، وهذا ما دعا ابن هشام للحكم عليها بالغرابة، فقال: (ومن غريب أمر التاء الاسمية أنها جردت عن الخطاب والتزم فيها لفظ التذكير والإفراد في أرأيتكما وأرأيتكم وأرأيتك وأرأيتكِ وأرأيتكن إذ لو قالوا: أرأيتماكما جمعوا بين خطابين)[153].

ضمير (رُبَ):

مجرور (رُبَّ) قسمان: ظاهر ومضمر، فالظاهر لا يكون إلا نكرة لأن التقليل والتكثير لا يكون في المعرفة إذ إنها متعينة فلا تحتمل ذلك[154].

وأجاز بعض النحويين أن يكون مجرورها معرفاً بـ(أل) واحتجوا بقول أبي دؤاد الإيادي:

رُبَّما الجامل المؤبل فيهم وعناجيج بينهنَ المهار[155]

بجر (الجامل) وصفته وجعل (ما) زائدة غير كافة.

ورده الجمهور بأن الرواية الصحيحة (الجامل) بالرفع - على أن تكون (ما) في موضع اسم نكرة مخفوض بـ(رُبَّ) و(الجامل) خبر مبتدأ مضمر، والجملة في موضع جر صفة لـ (ما) كأنه قال: رُبَّ شيء هو الجامل المؤبل. وإن صحت الرواية بخفض (الجامل) كان (الجامل) مخفوضاً بـ (رُبَّ) على تقدير زيادتها كأنه قال: ربما جامل، فيكون مثل قولهم: إني لأمر بالرجل مثلك فأكرمه، أي: برجل مثلك[156]. والمضمر نحو: «ربه رجلاً» والأصل في الضمير الغائب أن يقدم المفسر عليه لأن الواضع وضعه معرفة لا بنفسه[157] بل بسبب ما يعود عليه، فإن ذكر الضمير ولم يتقدمه مفسره بل تأخر، نحو: «رُبَّه رجلاً» فقد اختلف النحويون فيه: فذهب الفارسي[158] وجماعة[159] إلى أنه معرفة جرى مجرى النكرة، يقول الفارسي: (وقالوا: «رُبَّه رجلاً» فأضمروا معه قبل الذكر على شريطة التفسير كما فعلوا ذلك في «نعم رجلاً» وإنما دخلت (رُبَّ) على هذا الضمير، وهي إنما تدخل على النكرات من أجل أن الضمير ليس بمقصود قصده فلما كان غير معين أشبه النكرة فصار في حكمها)[160].

وذهب الزمخشري وجماعة إلى أنه نكرة لوقوعه موقع النكرة وكأنك قلت: رب شيء، ثم فسرت الشيء الذي تريده بقولك: رجلاً[161]. والذي دفع العرب إلى مخالفة مقتضى وضع هذا الضمير بتأخير مفسره عنه هو قصد تعظيم الأمر وتفخيمه، يقول ابن يعيش: (وهذا إنما يفعلونه عند إرادة تعظيم الأمر وتفخيمه فيكنون عن الاسم قبل جري ذكره ثم يفسرونه بظاهر بعد البيان)[162] وهذا الضمير المجرور بـ (رُبَّ) أحد

مضمرات سبعة جاءت عن العرب لا تعود على شيء قبلها، بل يفسرها ما بعدها[163].

ولا يفسر الضمير بالتمييز إلا في بابي (نعم وبئس) و(رُبَّ) عند الجمهور. وأجاز الزمخشري تفسير الضمير بالتمييز في غير هذين البابين[164]. وقد اشترط النحويون في هذا الضمير شروطاً منها: أن يكون مفسراً بنكرة متأخرة منصوبة على التمييز، نحو: رُبَّه رجلاً.

ومنها أن يلزم الإفراد والتذكير، فيقال: ربه رجلاً، ورُبَّه رجلين، ورُبَّه رجالاً، ورُبَّه امرأة، ورُبَّه امرأتين، ورُبَّه نساءً[165]. ومما ورد عن العرب من باب (ربه رجلاً) قوله:

ربه امرأ بك نال أوفى عزة وغنى بعيد خصاصة وهوان[166]

وقوله:

واه رأيت وشيكاً صدع أعظمه وربه عطباً أنقذت من عطبه[167]

ومما ورد من باب (رُبَّه رجالاً) قوله:

رُبَّه فتية دعوت إلى ما يورث المجد دائباً فأجابوا[168]

والقول بلزوم إفراد هذا الضمير وتذكيره هو مذهب البصريين. يقول ابن السراج: (وهذه الهاء - يعني «رُبَّه رجلاً»على لفظ واحد وإن وليها المذكر أو المؤنث أو الاثنان أو الجماعة موحدة على كل حال) [169]

ويقول ابن الشجري: (وهذا الضمير لا يثنى عند البصريين، ولا يجمع ولا يؤنث لأنه ضمير مجهول فيعتمد فيه على التفسير فيغني تفسيره عن تثنيته وجمعه) [170].

وواضح من نص ابن الشجري أن علة لزوم الإفراد والتذكير عند البصريين هي الاستغناء بمطابقة التمييز للمعنى المراد، فاستغنوا بتثنية التمييز وجمعه، وتأنيثه عن تثنية الضمير وجمعه وتأنيثه. وخالف

الكوفيون في هذا، فأجازوا مطابقة الضمير للتمييز في الإفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث، فيقولون: رُبَّه رجلاً ورُبَّهما رجلين ورُبَّهما رجالاً وربهما امرأة ورُبَّهما امرأتين وربهن نساءً.

وذكر ابن عصفور وابن هشام أن الكوفيين إنما أجازوا ذلك قياساً، وأن ما أجازوه ليس بمسموع[171]. وذكر المرادي وابن عقيل أن الكوفيين إنما حكوا ذلك نقلاً عن العرب. وقد عرض الصبان لهذا الضمير في موضعين من حاشيته على شرح الأشموني:

الموضع الأول: عند حديث الأشموني عن المواضع السبعة التي يعود فيها الضمير على المتأخر لفظا ورتبةً. حيث ذكر الأشموني أن من شرط هذا الضمير أن يكون مفرداً، يقول الأشموني: (وحكمه حكم ضمير نعم وبئس في وجوب كون مفسره تمييزاً وكونه مفرداً)[172]. وعقب الصبان على كلامه هذا بقوله: (قوله: «وكان مفردا إلخ» أجاز الكوفيون مطابقته للتمييز في التانيث والتثنية والجمع وليس بمسموع. مغني)[173] وهذا النص بعينه لابن هشام في كتابه المغني[174]، ومن ثم فالصبان اكتفى في هذا الموضع ببيان رأي ابن هشام في هذه المسألة، وعقب عليه بكلمة (مغني)، مما يشير إلى أن هذا الرأي رأي ابن هشام وليس برأيه.

الموضع الثاني: عند حديث الأشموني عن (رُبَّ) ومجرورها. حيث ذكر الأشموني أنه يلزم هذا الضمير المجرور بها الإفراد والتذكير يقول الأشموني: (يلزم هذا الضمير المجرور بها الإفراد والتذكير)[175]. وعقب الصبان عليه بقوله: (قوله: «الإفراد والتذكير» أي: استغناء بمطابقة التمييز للمعنى المراد وهذا مذهب البصريين وجوز الكوفيون مطابقة الضمير لفظاً، نحو: رُبَّها امرأة ورُبَّهما رجلين وهكذا، واستندوا فيه إلى السماع)[176]. ففي هذا الموضع بيَّن خلاف

النحويين في المسألة ذاكرا أن الكوفيين جوزوا المطابقة استناداً إلى المسموع. وهو بهذا يخالف ما نقله عن ابن هشام في الموضع السابق من أن علة الكوفيين من المطابقة هي القياس ويؤيد ما ذهب إليه المرادي وابن عقيل من أنها سماع. ومن ثم فلا تعارض بين النقلين إذ الأول محكي عن ابن هشام والثاني رأيه. وبهذا يبطل عجب بعض الباحثين من المخالفة الموجودة بين الموضوعين، حيث قال: (والعجب من الصبان حيث قال في حاشيته على شرح الأشموني: «أجاز الكوفيون مطابقته للتمييز في التأنيث والتثنية والجمع وليس بمسموع». وقال في موضع آخر: وجوز الكوفيون مطابقة الضمير لفظاً، نحو: ربها امرأة وربهما رجلين وهكذا واستندوا إلى السماع، فذكر في الموضع الأول أن ما أجازه ليس بمسموع، وذكر في الموضع الثاني أن ما أجازوه استندوا فيه إلى السماع)[177].

والظاهر أن علة الكوفيين هي القياس وذلك لعدم وجود شواهد مسموعة تؤيد مذهبهم. ومنشأ الخلاف في هذه المسألة يرجع إلى أن البصريين يرون أن هذا الضمير عائد إلى مقدر ذهني، كضمير (نعم)، ومن ثم أفردوه. والكوفيون يرون أنه عائد إلى مذكور، إذ (رُبَّه رجلاً) ونحو جواب لسؤال مقدر، ومن ثم طابق الضمير الاسم المذكور في سؤال المقدر كأنه قيل: هل من رجل كريم، أو من امرأة كريمة، أو من امرأتين كريمتين، أو من رجلين كريمين، أو من رجال كرام، أو من نساء كرام؟ فقيل: «رُبَّه» و«رُبَّهما»، و«رُبَّهم»، و«رُبَّهن» على حسب المميز لعوده إلى المذكور في السؤال تقديراً[178].

يقول ابن السراج (من وحَّدَ فلأنه كناية عن مجهول، ومن لم يُوحِّد فلأنه رد كلام، كأنه قيل: مالك جوار؟ فقال: رُبَّهن جوار قد ملكت)[179].

قال ابن الحاجب: (وكلا القولين مشكل. أما قول البصريين فيلزمهم

جواز «رب الرجل»، كما جاز «رُبَّه»، إذ لافرق بينهما على ما تقرر. وأما الكوفيون. فيلزمهم أن يجيزوا: «رُبَّه»، و«رُبَّهما» وحدهما ولا حاجة إلى التمييز فإنه مضمر لمتقدم الذكر ويزمهم أيضا جواز «رُبَّ الرجل» من طريق الأولى لأن المضمر أعرف، فإذا جاز هذا معه جاز مع المُعرَّف بالألف واللام. والأولى ما قاله البصريون، ويجاب على ذلك الإشكال بإنه – وإن كان مضمراً يرمى به من غير قصد – فلابد أن يتقدم ما يرشد إلى المفسر له، ألا ترى أنك لو قلت: جاءني زيد ،فقيل: نعم رجلاً، كان كلاماً مستقيما، وإن حكم بأن الضمير الذي في «نعم» غير مقصود قصد «زيد»، بل من غير مقصود إلى مذكور ومع هذا قد أرشد المذكور إلى حذف المخصوص الذي هو تفسير له في المعنى، وكذلك إذا قلت : رُبَّه رجلاً، وتقديره: أن يقول قائل: هل من رجل كريم؟ فيقال: رُبَّه رجلاً. فالمراد هاهنا بـ (رجل) رجلاً كريماً وأرشد إليه ما تقدم ذكره ولا يلزم من إشارة إلى مثل ذلك أن يكون المضمر في «رُبَّه» على ما تقرر في «نعم رجلاً» بعد تقدم (زيد)[180]. وبناءً على هذا فالمذهب البصري هو المذهب الراجح، إذ القياس يؤيده والسماع يقويه، كما أنه لا يوجد شاهد واحد من فصيح الكلام نظمه ونثره يؤيد ما ذهبوا إليه حتى يقال بجوازه.

(ذا) في حبذا:

من الأساليب التي تدل على عموم المدح، وعموم الذم: (حبذا) مثبتة ومنفية. فـ (حبذا) كـ (نعم) في كون كل منهما للمدح العام، و(لا حبذا) كـ (بئس) في كون كل منهما للذم العام والمبالغة فيه، إلا أن (حبذا) تفضل (نعم) بأن فيها تقريباً للمذكور من القلب، وليس كذلك (نعم)[181]. يقول ابن يعيش: (اعلم أن (حبذا) تقارب في المعنى (نعم) لأنها للمدح، كما أن (نعم) كذلك، إلا أن (حبذا) تفضلها بأن فيها تقريبا للمذكور من القلب وليس كذلك (نعم)[182]. وتفارق

(لا حبذا) (بئس) في أن (لا حبذا) تشعر بأن المذموم مكروه وبعيد من القلب، وليس كذلك (بئس)، تقول: حبذا رجلاً زيد، ولا حبذا مسلماً المنافق. وقد اختلف النحويون في تخريج هذا الأسلوب[183]، وأشهر هذه التخريجات ما ذهب إليه ابن درستويه[184]، وابن كيسان[185]، والفارسي، وابن برهان[186]، وابن خروف من أن (حب) فعل ماض، و(ذا) اسم إشارة فاعل و(رجلاً) تمييز، و(زيد) مخصوص بالمدح، يجوز فيه من الإعراب ما يجوز في اسم الممدوح، أو المذموم في باب (نعم) و(بئس) فيكون خبر ابتداء مضمر، وكأنه قال: هو زيد، أي: المحبوب زيد، أو مبتدأ والخبر محذوف، والتقدير: زيد المحبوب، فحذف الخبر، أو يكون مبتدأ، و(حبذا) في موضع خبره، واستغنى باسم الاشارة عن الضمير كما كان ذلك في قوله تعالى: ﴿**ولباس التقوى ذلك خير**﴾[187]، في قراءة من رفع ﴿**لباس التقوى**﴾ أي: هو خير. وهؤلاء قالوا بوجوب إفراد (ذا) وتذكيرها أياً كان المخصوص فى اعتبار لتثنيته أو جمعه، فيقال: حبذا زيد، وحبذا الزيدان، وحبذا الزيدون، وحبذا هند، وحبذا الهندان، وحبذا الهندات. ولا يقال في المؤنث: (حبذه) ولا (حبذى) قال الشاعر:

يا حبذا القمراء والليل الساج وطرق مثل ملاء النساج[188]

وقال زياد بن منقذ العدوي:

لا حبذا أنت يا صنعاء من بلد ولا شعوب هوى مني ولا نقم[189]

واختلفوا في علة الإفراد والتذكير على أقوال:

القول الأول: وهو قول ابن مالك: أن ذلك الكلام جرى مجرى المثل، والأمثال لا تغير، يقول ابن مالك: (والحاصل أن (حب) فعل فاعله (ذا) ولا يؤنث ولا يثنى لأنه بمنزلة المثل والأمثال لا تتغير)[190].

وقد أشار إلى ذلك بقوله:

ودون إفـــراد وتذكيـــر فلا تعدل بـ(ذا) فهو يضاهي المثلا

يقول ابن هشام : (فأما قول الشيخ - يعني ابن مالك: «فهو يضاهي المثلا» يعني أنهم أرادوا أن يكون يكون كالصيغة الراتبة للمدح والذم لا يغيرونه، كما أنهم يريدون استعماله كثيراً، فلم يعقبوا عليه التغيير لأن استعمال شيء أخف من استعمال أشياء، وهذه هي العلة في الأمثال. ثم عن المثل فيه أمر زائد، وهو أنك أتيت به كما قيل أولاً، فكأنك قلت: هذه الواقعة تستحق أن يقال فيها اللفظ الذي قيل قديماً في الواقعة المشهورة، وليس ذلك في صيغة (حبذا)، إنما عد التغيير لمعنى آخر، وهذا معنى قوله: «فهو يضاهي المثلا»، أي: من حيث فيه علة تقتضي أن لا يغير، لأنه مثل من كل وجه)[191]. وهذا الوجه رده ابن عصفور بأن في القول به شذوذاً عن قاعدة التثنية والجمع مع إمكان حمله على غيره.

يقول ابن عصفور: (وهذا فاسد، لأنه إذا أمكن أن يحمل اللفظ على غير الشذوذ كان أولى)[192].

القول الثاني: وهو لابن كيسان: أن (ذا) إنما كان مفرداً مذكراً على كل حال، لأنه إشارة إلى مفرد مذكر محذوف، والتقدير - عنده - في «حبذا زيد» «حبذا حسن زيد»، وكذلك «حبذا الزيدان»، أي: «حبذا حسن الزيدين»، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه[193].

ورد هذا القول من وجهين:

أحدهما: ما ذكره ابن عصفور - من أن العرب إذا حذفت المضاف وأقامت المضاف إليه مقامه فإنما تجعل الحكم من تذكير وتأنيث وإفراد وتثنية وجمع وغير ذلك على حسب الملفوظ به، لا على حسب المحذوف، فتقول: اجتمعت اليمامة، ولا تقول: اجتمع اليمامة، وإن كان الأصل قبل الحذف: اجتمع أهل اليمامة[194].

القول الثاني: ما قاله ضياء الدين بن العلج[195]: من أنها دعوى بلا بينة إذ لم ينطق بذلك المقدر في شيء من كلام العرب[196].

القول الثالث: أنهم أرادوا البيان بعد الإبهام، كأنهم قالوا: حب الشيء فجعلوا(ذا) إشارة إلى كل مشار إليه من حيث هو شيء ثم بينوه بعد، يقول الرضي: (لا يثنى (ذا) ولا يجمع ولا يؤنث، بل يقال: حبذا الزيدان، وحبذا الزيدون، وحبذا هند، ولا يقال حب ذان، ولا حب أولاء، ولا حب تان، لأنه مبهم كالضمير في (نعم) و(بئس) فألزم الإفراد مثله، وخلع منه الإشارة بغرض الإبهام، فـ(حبذا) بمعنى (حب الشيء) [197]. ونقل الشيخ يس عن ابن هشام هذه العلة مضافة إليها علة ابن مالك وهي جريانه مجرى المثل[198].

القول الرابع: أن (حب) مع (ذا) بمنزلة كلمة واحدة، واستدلوا على ذلك بكون اسم الإشارة لا يتصرف بحسب المشار إليه ولو كان باقيا على بابه لتصرف كتصرفه في غير هذا الموضع، وبكون العرب لا تفصل بين (حب) و(ذا) بشيء، فلا تقول حب ذا في دار زيد، تريد: حبذا في دار زيد[199]. يقول ابن يعيش: (حبذا لما ركب الفعل فيه مع الفاعل، لم يجز تأنيث الفعل ولا تثنيته ولا جمعه، لأنه قد صار في منزلة بعض الكلمة، وبعض الكلمة لا يجوز في شيء من ذلك، والذي يدل على أنهما بنيا، وجعلا شيئاً واحداً أنه لا يجوز أن يفصل بين الفعل فيه وبين (ذا) بشيء، ولا يقال: حب في دار ذا، ولا حب اليوم ذا[200].

هذا التوجيه هو الأولى بالقبول، إذ لم يعترض عليه ومن ثم عقب ابن عصفور عليه بقوله: (وهو أولى من حمل ذا على الشذوذ)[201].

المصدر العامل:

عمل المصدر عمل الفعل لأنه أصل والفعل فرعه[202]، فلم يتقيد عمله بزمان دون زمان، بل يعمل عمل الماضي والحاضر والمستقبل لأنه

أصل لكل واحد منهما، بخلاف اسم الفاعل فإنه عمل للشبه، فتقيد عمله بما هو شبهه وهو المضارع. وكما ترتب عمل المصدر على الأصل اشترط في كونه عاملاً بقاؤه على صيغته الأصلية التي اشتق منها الفعل، فلزم من ذلك ـ على مذهب الجمهور ـ ألا يعمل إذا غير لفظه بتثنية أو جمع، وذلك لأن تثنيته وجمعه يخرجانه عن صيغته الأصلية التي هي أصل الفعل(203). وجوز عمله مجموعاً جماعة منهم: ابن عصفور وابن مالك(204)، وقد علل ابن مالك لذلك بأن المعنى المصدري مع الجمع باق ومتضاعف بالجمعية، لأن جمع الشيء بمنزلة ذكره متكرراً بعطف، فلذلك منع التصغير إعمال المصدر ولا إعمال اسم الفاعل، لأن إعمال اسم الفاعل كثير، فكثرت شواهد إعماله مجموعاً(205)، وجمع المصدر قليل فقلت شواهد إعماله مجموعاً. ومن هذه الشواهد التي استدلوا بها على إعمال المصدر المجموع قول الأعشى:

قد جربوه فما زادت تجاربهم   أبا قدامة إلا المجد والفنعا(206)

وقوله:

وإن عداتــك إيانـا لآتيــة   حقا وطيبة ما نفس بموعود(207)

وقول علقمة بن عبدة التميمي:

وقد وعدتك موعداً لو وفت به   مواعد عرقوب أخاه بيثرب (208)

وقول ابن الزبير الأسدي:

كأنك لم تُنبأ ولم تكُ شاهداً   بلائي وكراتي الصنيع ببيطرا (209)

وقول مطيع بن إياس:

وما كنت أدري ما فواضل كفّه   على الناس حتى غيبته الصفائح (210)

وقول ابن الدمينة:

فما أكثر الأخبار أن قد تزَوجَت   فهل يأتيني بالطلاق بشير

وهذه الشواهد حكم عليها الجمهور بالشذوذ[211]، وتبعهم أبو حيان في أحد قوليه[212]، ومن ثم قال بتأويل ما يقتضي ظاهره أنه يعمل مجموعاً.ونظراً لتعدد شواهد إعمال المصدر مجموعاً - على نحو ما رأينا - فإني أرى أنه من الأولى قبولها دليلاً على إعمال المصدر مجموعاً، إلا أنه ينبغي - كما قال ابن مالك[213] - الوقوف على هذا المسموع دون القياس عليه. ويؤيد ما ذهبت إليه ما قاله ابن جني في الخصائص من أنه إذا تعارض القياس والسماع نطقت بالمسموع على ما جاء عليه، ولم تقسه في غيره، نحو، قوله تعالى: ﴿**استحوذ عليهم الشيطان**﴾[214]، فهذا ليس بقياس لكنه لابد من قبوله، لأنك إنما تنطق بلغتهم، وتحتذي في جميع ذلك أمثلتهم، ثم إنك من بعد لا تقيس عليه غيره، فلا تقول: في «استقام»: استقوم، ولا في «استباع»: استبيع[215].

وأما القول بتأويل هذا المسموع - مع كثرته - ففيه تكلف ظاهر لا داعي إليه.

المصدر المؤكِّد لعامله:

يأتي المفعول المطلق في اللغة العربية على ثلاثة أنواع:

أحدها: المؤكد لعامله إن كان مصدراً، وإلا فللمصدر المفهوم منه، نحو: ضربت ضرباً، وقوله تعالى: ﴿**والصافات صفا**[216]، وأنت مطلوب طلباً، ويسمى المبهم.

الثاني: المبين لنوع عامله، بأن دل على هيئة صدور الفعل إما باسم خاص نحو: رجع القهقرى، أو بإضافة نحو: ضربت ضرب الأمير، أو بوصف نحو: ضربت ضرباً أليماً، أو بلام العهد بحو: ضرب الضرب، أي الذي عهد، ويسمى المختص[217].

الثالث: المبين لعدد عامله، بأن دل على عدد صدور مرات الفعل، كضربته ضربة ، وضربتين، وضربات.

وهذا النوع أدرجه ابن مالك في التسهيل في باب المختص[218].
والنحويون متفقون على جواز تثنية وجمع المفعول المطلق المبين للعدد، كما مثل ومختلفون في النوعي، والمشهور جواز تثنيته وجمعه، نظراً إلى أنواعه، نحو: سرت سيري زيد: الحسن والقبيح[219] ويؤيده قوله تعالى: ﴿**وتظنون بالله الظنونا**﴾[220]. يقول الدنوشري[221]: (إنما جمع الظن لاختلاف أنواعه، لأن من خلص إيمانه ظن أن ما وعدهم الله من النصر حق، ومن ضعف إيمانه اضطرب ظنه، ومن كان منافقاً ظن أن الدائرة تكون على المؤمنين فاختلفت ظنونهم)[222]. وظاهر مذهب سيبويه المنع، لأنه قال في باب جمع الجمع: (واعلم أنه ليس كل جمع يجمع، كما أنه ليس كل مصدر يجمع، كالأشغال، والعقول، والحلوم، والألباب)[223]. أما المؤكد لعامله فالنحويون متفقون على عدم جواز تثنيته وجمعه، لأنه بمنزلة تكرير الفعل، فعومل معاملته في عدم التثنية والجمع، إذ هو صالح للقليل والكثير يقول الرضي: (فالأول ـ يعني المؤكد لعامله – لا يثنى ولا يجمع، إذ المراد بالتأكيد ما تضمنه الفعل إلا الماهية من حيث هي هي، والقصد إلى الماهية من حيث هي هي يكون مع قطع النظر عن قلتها وكثرتها، والتثنية والجمع لا يكونان إلا مع النظر إلى كثرتها فتناقضا)[224]. ويقول الشيخ يس: (فإن كان مبهما فلا يثنى ولا يجمع ، لأن التثنية ضم الشيء إلى مثله، والجمع ضم الشيء إلى أكثر والمصدر المبهم لا يأتي فيه ضمه إلى شيء آخر، لأنه يدل على مجرد الحقيقة، والحقيقة من حيث هي حقيقة تدل على القليل والكثير، فلم يبق شيء يضم إليها فتصح فيها التثية والجمع، وهذا أمر عقلي)[225]. ولما كان المصدر المؤكد بمنزلة تكرير الفعل قال ابن جني: إنه من قبيل التوكيد اللفظي، وقال بعضم – وعليه الآمدي – إنه من قبيل التوكيد المعنوي لإزالة الشك عن الحدث، ورفع توهم المجاز[226].

(أفعل) التفضيل:

يأتي أفعل التفضيل في العربية على ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون مجرداً من (أل) والإضافة، فيلزم (من) لفظاً، أو تقديراً جارة للمفضل، نحو: زيد أفضل من عمرو[227]، ومررت برجل أفضل من عمرو . وقد تحذف (من) ومجرورها للدلالة عليهما، كقوله تعالى: ﴿**أنا أكثر منك مالاً وأعز نفراً**﴾[228]، أي: وأعز نفراً منك. ويلزم أفعل التفضيل المجرد الإفراد والتذكير، فتقول: زيد أفضل من عمرو، وهذا أفضل من عمرو، والزيدان أفضل من عمرو، والهندان أفضل من عمرو، وهذا أفضل من عمرو، والهندات أفضل من عمرو، ومنه قوله تعالى: ﴿**ليوسفُ وأخوه أحبُ إلى أبينا منا**﴾[229]. وقد اختلفوا في علة الإفراد على أقوال:

أحدها: ما ذهب إليه ابن يعيش من أن: «أفعل من» لما كان بمنزلة الفعل منع التثنية والجمع، كما لا يثنى الفعل ولا يجمع، يقول ابن يعيش: (أفعل منك موضوع للتفضيل، وهو بمنزلة الفعل، إذ كان عبارة عنه ودالا على المصدر والزيادة كدلالة الفعل على المصدر والزمان فمنع التعريف، كما لا يكون معرفاً، ومنع التثنية والجمع، كما لا يكون الفعل مثنى ولا مجموعا وكذلك لا يجوز تأنيثه)[230].

الثاني: ما ذهب إليه الرضي: من أنه إذا ثُنِّيَ أو جمع كان كتثنية الفعل وجمعه قبل إتمامه، يقول الرضي: (فمادام معه (من) لا يطابق به صاحبه تثنية و جمعاً وتأنيثاً، بل يلزم في الأحوال صيغة المفرد والمذكر، نحو: زيد أو زيدان أو الزيدون، أو هند أو هندان أو الهندات أفضل من كذا، إذ لو ثني وجمع وأنث، لكان كتثنية الاسم وجمعه وتأنيثه قبل كماله)[231].

الثالث: ما ذهب إليه الصبان من أن أفعل التفضيل المجرد يشبه أفعل التعجب، وأفعل التعجب لا تتصل به علامة تثنية ولا جمع، يقول الصبان: (لأن المجرور أشبه بأفعل في التعجب وهو لا يتصل به علامة تثنية ولا جمع ولا تأنيث)[232].

الحالة الثانية: أن يكون مضافاً وهو على نوعين:

أ - **مضاف إلى نكرة**: وحكمه أنه يلزم الإفراد والتذكير، نحو: زيد أفضل رجل، والزيدان أفضل رجلين، والزيدون أفضل رجال، وهند أفضل امرأة، والهندان أفضل امرأتين، والهندات أفضل نساء. يقول سيبويه: (فإن أضفت فقلت: «هذا أول رجل» اجتمع فيه لزوم النكرة وأن يلفظ بواحد وهو يريد الجمع وذلك لأنه أراد أن يقول: أول الرجال، فحذف استخفافاً واختصاراً، كما قالوا: كل رجل، يريدون: كل رجال، فكما استخفوا بحذف الألف واللام، استخفوا بترك بناء الجميع واستغنوا عن الألف واللام، وعن قولهم: خير رجال، وأول الرجال) [233]. ويشترط في النكرة أن تكون مطابقة للمفضل في الإفراد والتذكير والتثنية والجمع وكذلك الجنس، فلا يقال: زيد أفضل امرأة، لأن أفعل بعض تضاف إليه[234]. وأما قوله تعالى: ﴿**ولا تكونوا أول كافر به**﴾[235]، بالإفراد ومقتضى القاعدة (كافرين) بالجمع ليطابق الواو في (تكونوا) فقد أجيب عنه بأنه على حذف الموصوف، والتقدير: أول فريق كافر به[236]. وقال الفراء: إنما وحد لأنه في معنى الفعل، أي: أول من كفر، ولو أريد به الاسم لم يجز إلا الجمع[237]. ولابن مالك كلام قريب من هذا الذي قاله الفراء، حيث قال: (ولابد من كون المضاف إليه مطابقاً لما قبل المضاف، ما لم يكن المضاف إليه مشتقاً، فيجوز إفراده مع جمعيه ما قبل المضاف كقوله تعالى: ﴿**ولا تكونوا أول**

كافر به﴾[238]، وقد تضمن الإفراد والمطابقة لما أنشده الفراء من قول الشاعر:

وإذا هم طعموا فألأم طاعم   وإذا هم جاعوا فشر جياع[239]

وإنما جاز الوجهان مع المشتق، لأنه وأفعل مقدران بـ (من) والفعل. و(من) المعنى بها يجوز في ضميرها إفراد اللفظ، والجمع باعتبار المعنى[240]. قال أبو حيان: (ومقتضى كلامه جواز الإفراد والتثية إذا كان قبل أفعل تثنية، نحو: الزيدان أفضل مؤمن، وأفضل مؤمنين)[241]. وقال محمد بن مسعود بن الذكي[242]: النكرة المضاف إليها اسم التفضيل يجب إفرادها، نحو: أنت أفضل رجل، وأنتما أفضل رجل، وأنتم أفضل رجل، ومنه: ﴿**ولا تكونوا أول كافر به**﴾، وذلك هو القياس لأن النكرة تمييز له، وقد خفضت بالإضافة فأشبه مائة رجل، وقد أجازوا قياسا لا سماعا أن يثنى ويجمع، نحو: أنتما أفضل رجلين، وأنتم أفضل رجال[243]. والمشهور ما عليه الجماعة من وجوب المطابقة في الإضافة إلى النكرة.

ب - مضاف إلى معرفة: وحكمه أنه يجوز فيه وجهان:

أحدها: استعماله كالمجرد فلا يطابق ما قبله، فتقول: الزيدان أفضل القوم، والزيدون أفضل القوم، وهند أفضل النساء، والهندان أفضل النساء، والهندات أفضل النساء.

والثاني: أن يطابق ما قبله، فتقول: الزيدان أفضلا القوم، والزيدون أفضلو القوم، وهند فضلى النساء، والهندان فضليا النساء، والهندات فضليات النساء. وكلا الاستعمالين موجود في كلام العرب، فمن المطابقة قوله تعالى: ﴿**الذين هم أراذلنا**﴾[244] وقوله: ﴿**وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها**﴾[245] وقد اجتمع الاستعمالان في قول الرسول، صلى الله عليه وسلم: «**ألا أخبركم بأحبكم إليّ،**

وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة، أحاسنكم أخلاقاً»[246] حيث أفرد في (أحب) و (أقرب)، وجمع مطابقا في (أحاسن). وبالاستعماليين الواردين عن العرب في فصيح الكلام ردّ على ابن سراج في زعمه أن المضاف إلى المعرفة يلزم الإفراد والتذكير[247].

الحالة الثالثة: أن يكون مقترنا بـ (أل) وحكمه أن يطابق ما قبله لزوما في الإفراد والتذكير وغيرهما، فنقول: زيد الأفضل، والزيدان الأفضلان، والزيدون الأفضلون، وهند الفضلى، والهندان الفضليان، والهندات الفُضَل أو الفضليات. ولا يجوز أن يؤتى معه بـ (مِنْ) لأن (مِن) و(أل) يتعاقبان، فلا يجتمعان كأل والإضافة[248]، ومن ثم خرجوا قول الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العـزة للكاثـــر[249]

على زيادة (أل) في (الأكثر)، أو على أن (من) ليست متعلقة بالأكثر المعرفة بأل، وإنما هي متعلقة بـ (أكثر) أخرى نكرة محذوفة، بدلا من (الأكثر) المذكورة والأصل: ولست بالأكثر، أكثر منهم، وقيل: هو شاذ أو ضرورة[250].

النعت السببي:

ينقسم النعت باعتبار معناه إلى قسمين: حقيقي وسببي[251]:

فالنعت الحقيقي: هو ما يدل على معنى في نفس متبوعه الأصلي أو فيما هو في حكمه. وعلامته: أن يشتمل على ضمير مستتر - أصالة أو تحويلاً - يعود على ذلك المنعوت. وحكمه: يجب مطابقته للمنعوت في التذكير والتأنيث، وفي التعريف والتنكير، وفي الإفراد وفروعه، وفي حركات الإعراب الثلاث، نحو: زيد رجل حسن، والزيدان رجلان حسنان، والزيدون رجال حسنون، وهند امرأة حسنة، والهندان امرأتان حسنتان، والهندات نساء حسنات. فالنعت في الأمثلة السابقة طابق

منعوته في التذكير والتأنيث والإفراد والتثنية والجمع، كما يطابق الفعل لو جئت مكان النعت بفعل، فقلت: رجل حَسُن ورجلان حسُنا، ورجال حسُنوا، وامرأة حسُنَت، وامرأتان حسُنتا، ونساء حسُنَّ.

والنعت السببي: هو الذي يدل على معنى في شيء بعده، له ارتباط وصلة بالمنعوت، نحو: هذا معهد فسيح فناؤه، نظيفة غرفه، بديعة فرشه. وعلامته: أن يذكر بعده اسم ظاهر - غالباً - مرفوع به، مشتمل على ضمير يعود على المنعوت مباشرة، ويربط بينه وبين هذا الاسم الظاهر الذي ينصب عليه معنى النعت[252].

وحكمه: أنه يطابق المنعوت في أمرين: أ - حركة الإعراب. ب - التعريف والتنكير[253]. ويطابق سببيه في أمر واحد وهو التذكير والتأنيث. وحكم هذا النوع من النعت من حيث التذكير والتأنيث حكم الفعل الذي يصح أن يقع موقعه، ويكون بمعناه، فإذا أمكن أن يحل مكان النعت فعل بمعناه مسند للسببي، وصح في هذا الفعل التأنيث والتذكير، أو وجب أحدهما كان حكم النعت كذلك[254]. أما من جهة إفراد النعت السببي وتثنيته وجمعه:

أ - إذا رفع النعت سببه: وكان السببي غير جمع، بأن كان مفرداً، أو مثنى فإنه واجب الإفراد، إذ إن حكمه حكم الفعل الذي يصلح لأن يحل محله. مثال: مررت برجل حسنة أمه، ومررت بامرأتين حسن أبواهما، كما تقول: حسُنَت أمه، وحسُنَ أبواهما.

ب - إذا لم يرفع النعت سببه: فهو كالجاري على ما هو له في مطابقته للمنعوت، نحو: مررت بامرأة حسنة الوجه، أو حسنة وجها، وبرجلين كريمي الأب، أو كريمين أبا، وبرجال حسان الوجوه، أو حسانٍ وجوها[255].

ج - إذا رفع النعت سببه: وكان السببي مجموعاً جمع تكسير جاز في النعت ما يجوز في الفعل الذي يحل محله، وهو الأمران: الإفراد

أو مطابقة السببي، نحو: هؤلاء رجال كريم آباؤهم، وهؤلاء رجال كرام أباؤهم(256). فإن كان مجموعاً جمع مذكر سالماً، أو جمع مؤنث سالماً، فالأفصح إفراد النعت وعدم جمعه، نحو: هؤلاء زملاء كريم والدوهم، وهؤلاء زميلات كريمة والدتهن(257).

المصدر الواقع نعتاً:

الأصل ألا ينعت بالمصدر، وذلك لجموده، لكنهم نعتوا به كثيراً(258) كما ينعت بالمشتقات(259)، فيقال: رجل فضل، ورجل عدل، كما يقال: رجل فاضل، ورجل عادل، وذلك على ضربين:

أحدهما: مفرد، نحو: عدل، وصوم، وزور، ورضى. وللنحويين في توجيهه أقوال ثلاثة:

القول الأول: وهو مذهب الكوفيين، أن المصدر وضع موضع اسم الفاعل، اتساعا، فـ (عدل) بمعنى (عادل) و(صوم) بمعنى (صائم)، و(زور) بمعنى (زائر)، و(رضى) بمعنى (راض)، كما وضعوا اسم الفاعل موضع المصدر في قولهم: قم قائماً، أي: قياماً، واقعد قاعداً، أي: قعوداً.

القول الثاني: وهو مذهب البصريين: أنه على حذف المضاف، والأصل ذو عدل، وذو صوم، وذو زور، وذو رضى(260).

القول الثالث: أنه على المبالغة ولا تأويل فيه، وذلك بجعل العين نفس المعنى، مبالغة وادعاء(261).

الضرب الثاني: مضاف، كقولهم: مررت برجل حسبك من رجل، وبرجل شرعك من رجل، وبرجل هدك من رجل، وبرجل كفيك من رجل، وبرجل همك من رجل، وبنحوك من رجل(262). فهذه كلها على معنى واحد فـ (حسبك) مصدر موضع (محسب)، يقال: أحسبني الشيء، أي: كفاني و(همك) و(شرعك) و(هدك) في معنى ذلك، فقولهم: (همك

من رجل) بمعنى (حسبك)، وهو الهمة واحدة الهمم، أي: هو من يهمك طلبه، وكذلك (شرعك) بمعنى (حسبك) من شرعت في الأمر، إذا خضت فيه، أي: هو في الأمر الذي تشرع فيه وتطلبه. وأما (هدك) فهو في معنى القوة، يقال فلان يُهَدُّ على ما لم يسم فاعله: إذ أثني عليه بالجلد والقوة. وأما (نحوك) فهو من نحوت، أي: قصدت، أي: هو ممن يُقصد ويُطلب(263). فهذه وما قبلها من المصادر المفردة جارية على ما قبلها مجرى الصفة، والأصل أنها مصادر لا تثنى ولا تجمع ولا تؤنث وإن جرت على مثنى أو مجموع أو مؤنث فتقول: هذا رجل عدل، ورأيت رجلاً عدلاً، ومررت برجل عدل، وبامرأة عدل، وهذان رجلان عدل، ورأيت رجلين عدلاً، ومررت برجلين عدل. وتقول: هذا رجل حسبك من رجل، وهدك من رجل، وهذان رجلان حسبك بهما من رجلين، وهؤلاء رجال حسبك من رجال. فيكون موحداً على كل حال، لأن المصدر موحد، لا يثنى ولا يجمع، لأنه جنس يدل بلفظه على القليل والكثير فاستغني عن تثنيته وجمعه إلا أن يكثر الوصف بالمصدر، فيصير من حيز الصفات لغلبة الوصف به، فيسوغ حينئذ تثنيته وجمعه(264)، كقوله:

وبايعت في خلاء ولم يكن شهود على ليلى عدول مقانع(265)

وجوز ابن جني تأنيث وجمع المصدر الواقع نعتاً مطلقاً، وعلل لذلك بأنه إذا جاز تأنيث المصدر، وهو على مصدريته غير موصوف به لم يكن تأنيثه وجمعه قبيحاً ولا مستكرها حينما يقع وصفاً، إذ العادة أن يفرق فيه بين المذكر والمؤنث، والمفرد والجمع، يقول ابن جني: (وإذا جاز تأنيث المصدر وهو على مصدريته غير موصوف به لم يكن تأنيثه وجمعه قبيحاً ولا مستكرها، أعني: ضيفه وخصمه، وأضيافا وخصوما، وإن كان التذكير والإفراد أقوى في اللغة، وأعلى في الصنعة، قال تعالى: ﴿**وهل أتاك نبأ الخصم إذ تسوروا المحراب**﴾(266). وإنما

كان التذكير والإفراد أقوى من قبل أنك لما وصفت بالمصدر أردت المبالغة بذلك، فكان من تمام المعنى وكماله أن تؤكد ذلك بترك التأنيث والجمع، كما يجب للمصدر في أول أحواله، ألا ترى أنك إذا أنثت وجمعت سلكت به مذهب الصفة الحقيقية التي لا معنى للمبالغة فيها، نحو: قائمة، ومنطلقة، وضاربات، ومكرمات، فكان ذلك يكون نقضا للغرض، أو كالنقض له فلذلك قل حتى وقع الاعتذار لما جاء منه مؤنثا أو مجموعاً[267].

(كُـلّ):

(كُلّ) اسم موضوع لاستغراق أفراد المنكر، نحو: ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾[268]، والمعرف المجموع، نحو: ﴿**وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً**﴾[269]، وأجزاء المفرد المعرف، نحو: كل زيد حسن[270].

ولفظ (كل) لضم أجزاء الشيء، وهو على ضربين:

أحدهما: الضام لذات الشيء وأحواله المختصة به ويفيد معنى التمام، نحو قوله تعالى: ﴿**ولا تبسطها كل البسط**﴾[271]، أي: بسطاً تاماً.

والثاني: الضام للذوات، وذلك يضاف تارة إلى جمع معرف بالألف واللام، نحو قولك: كل القوم، وتارة إلى ضمير ذلك، نحو: ﴿**فسجد الملائكة كلهم أجمعون**﴾[272]، وتارة إلى نكرة مفردة، نحو: ﴿**وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه**﴾[273]، وربما عري عن الإضافة، ويقدر ذلك فيه، نحو: ﴿**وكل في فلك يسبحون**﴾[274]، وقد يستعمل (كل) في الخصوص عند القرينة، كما تقول: دخلت السوق فاشتريت كل شيء، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء**﴾[275]. قال أبو حيان: «ظاهره العموم، والمراد الخصوص، أي: من كل شيء يصلح لنا ونتمناه، وأريد به كثرة ما أوتي، فكأنه مستغرق

لجميع الأشياء»[276]. وقد يفيد (كل) التكثير والمبالغة دون الإحاطة وكمال التعميم، كقوله تعالى: ﴿**وجاءهم الموج من كل مكان**﴾[277]، وقوله تعالى: ﴿**وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل**﴾[278]، وقد جاء (كل) بمعنى (بعض)، وهو ضد[280]. قال ابن الأثير[267]: موضوع (كل) الإحاطة بالجميع وقد تستعمل في معنى البعض، وعليه حمل قول عثمان، رضي الله عنه، حين دخل عليه، فقيل له: أبأمرك هذا؟ فقال: كل ذاك، أي: بعضه عن أمري وبعضه بغير أمري ومنه قول الراجز:

قالت له وقولها مرعا إن الشواء خيره الطري وكل ذلك يفعل الوصي

أي: قد يفعل وقد لا يفعل[281]. ولفظ (كل) يلزم الإفراد والتذكير، فلا يثنى ولا يجمع، وذلك لأن شرط التثنية والجمع الفائدة، ولا فائدة في جمع (كل)، يقول ابن هشام: (واعلم أن لفظ (كل) حكمه الإفراد والتذكير)[282]، ويقول الشيخ يس: (أن يكون فيه – أي فيما يثنى ويجمع – فائدة، فلا يثنى (كل) ولا يجمع لعدم الفائدة فيهما)[283]. أضف إلى ذلك أنها لم ترد في كلام العرب مثناة أو مجموعة و(كل) شأنها شأن كل لفظ مفرد ومعناه جمع، فهي كـ (جميع)، فيحمل على لفظها بالإفراد وعلى معناها بالجمع سواء أكانت مضافة أم مقطوعة عن الإضافة.

قال ابن جني: («كقولك : كل القوم عاقل»، أي كل واحد منهم على انفراده عاقل، هذا هو الظاهر وهو طريق الحمل على اللفظ، قال تعالى: ﴿**وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً**﴾[284]، فأما قوله تعالى: ﴿**وكلٌ أتوه داخرين**﴾[285]، ﴿**وكل له قانتون**﴾[286]، فمحمول على المعنى دون اللفظ وكأنه إنما حمل عليه هنا، لأن (كلا) فيه غير مضافة، فلما لم تضف إلى جماعة عوض من ذلك ذكر الجماعة في الخبر)[287].

وذهب ابن مالك وأبو حيان وابن هشام إلى أن مراعاة معنى (كل) إنما تكون بحسب ما تضاف إليه، وإليك تفصيل ذلك:

(أ) كل مضافة إلى النكرة:

قال ابن مالك: (إذا أخبر عن (كل) مضافاً إلى نكرة تعين اعتبار المعنى، نحو ﴿**كل نفس ذائقة الموت**﴾، وكل رجلين قائمان، وكل رجال قائمون)[288]. وقال أبو حيان: (وأعاد الضمير في ﴿**مشربهم**﴾[289] على معنى (كل)، لا على لفظها، ولا يجوز أن يعود على لفظها فيقال: (مشربه)، لأن مراعاة المعنى هنا لازمة، لأن (كل) قد أضيفت إلى نكرة، ومتى أضيفت على نكرة وجب مراعاة المعنى، فتطابق ما أضيفت إليه في عود ضمير وغيره، قال تعالى: ﴿**يوم ندعو كل أناس بإمامهم**﴾[290])[291].

وقال: (الضمير في (تجادل) وفي (نفسها) وفي (توفى) وفي (عملت)[292] حملاً على معنى (كل)، ولو روعي اللفظ لذكر، وقال الشاعر:

جادت عليه كل عين ثرة فتركن كل حديقة كالدرهم[293]

فأنث على المعنى[294]. وقال ابن هشام: (فإن كانت مضافة إلى منكر وجب مراعاة معناها، فلذلك جاء الضمير مفرداً مذكراً في نحو قوله تعالى: ﴿**وكل شيء فعلوه في الزبر**﴾[295] ومفرداً مؤنثاً في قوله تعالى: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾[296] ومجموعاً مذكراً في قوله تعالى: ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾[297])[298].

(ب) (كل) المضافة إلى المعرفة:

ذهب ابن مالك وأبو حيان إلى أن (كلا) إذا أضيفت إلى معرفة جاز مراعاة لفظها ومراعاة معناها، نحو: كلهم قائم، أو قائمون. وقد اجتمعا في قوله تعالى: ﴿**إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا**

لقد أحصاهم وعدهم عدا وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾[299]. قال ابن مالك: (وإذا أخبر عن (كل) مضافا إلى معرفة جاز اعتبار لفظها فيفرد الخبر ويذكر، كقوله تعالى: **﴿إن كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا﴾** واعتبار معناها، فيجاء به على وفق المضاف إليه، نحو: **﴿وكل أتوه داخرين﴾**[300]، لأن المعنى: **﴿وكلهم أتوه داخرين﴾**[301].

وقال أبو حيان: (المنقول في أنه يجوز أن يعود على الضمير لفظ (كل)، فتقول: كلكم ذاهب، ويجوز أن يعود جمعا مراعاة للمعنى، فتقول: كلكم ذاهبون، ويحتاج في إثبات «كلكم ذاهبون» بالجمع إلى سماع ونقل من العرب»[302]. وأوجب السهلي وابن هشام الإفراد مراعاة للفظ (كل).

قال السهيلي: (فإن أضفته إلى جملة معرفة كقولك: «كل إخوتك ذاهب» كان خبره بلفظ الإفراد، تنبيها على أن أصله أن يضاف إلى نكرة)[303].

قال ابن هشام: (والصواب أن الضمير لا يعود إليها من خبرها إلا مفرداً مذكراً على لفظها، نحو: **﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فردا﴾**[304]، وقوله تعالى فيما يحكيه عن نبيه عليه الصلاة والسلام: «**يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته**»[305]، وقوله عليه الصلاة والسلام «**كل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها**»[306] و«**كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته**»، و«**كلنا لك عبد**»[307]، ومن ذلك قوله تعالى: **﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾**[308][309]. وما روعي فيه لفظ (كل) مضافة إلى معرفة قوله تعالى: **﴿كل الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلا ما رحم إسرائيل على نفسه﴾**[310]، وقوله تعالى: **﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها﴾**[311]. والأولى هو ما ذهب إليه تقي الدين السبكي من أن (كلا) إذا أضيفت إلى معرفة مفرد كانت لاستغراق أجزائه ويلزم منه المجموع، وإن كانت المعرفة المضاف إليها جمعاً احتمل أن يراد المجموع كما في قولنا: «كلكم بينكم درهم»، وأن يراد كل فرد كقوله عليه السلام: «**كلكم راع**» ولذلك فصله بعد ذلك فقال: السلطان

راع، والرجل راع، والمرأة راعية، والاحتمال الثاني أكثر فيحمل عليه عند الإمكان، ولا يعدل إلى الأول إلا بقرينة[312]، وعلى هذا يمكن القول بأن إفراد (آتيه) في قوله تعالى: ﴿**وكلهم آتيه يوم القيامة فردا**﴾ للإشارة إلى أنهم وإن أتوه جميعا فكل واحد منهم منفرد عن كل فريق من صاحب أو قريب أو رفيق بل هو وحده منفرد، فكأنما أتاه وحده، وإن أتاه مع غيره لانقطاع تبعته للغير وانفراده بشأن نفسه، وكذلك قوله تعالى: ﴿**كل من عليها فان**﴾[313]، إنما أفرد الخبر لأنهم لم يجتمعوا في الفناء[314].

(ج) (كل) المقطوعة عن الإضافة:

إن قطعت (كل) عن الإضافة فالآراء ثلاثة:

1 - ذهب أبو حيان إلى أنه يجوز مراعاة اللفظ، نحو: قال تعالى: ﴿ **كل يعمل على شاكلته**﴾[315]، وقوله تعالى: ﴿**فكلاً أخذنا بذنبه**﴾[316]، ومراعاة المعنى، نحو قوله تعالى: ﴿**وكل كانوا ظالمين**﴾[317]، قال أبو حيان: (ومراعاة لفظ (كل) إذا حذف ما أضيف إليها ومعناه جائزة)[318].

2 - أوجب السهيلي - رحمه الله - أن يكون خبرها جمعاً، لأنها اسم في معنى الجمع[319]، والشاهد لذلك قوله سبحانه: ﴿**كل في فلك يسبحون**﴾[320]، و﴿**كل إلينا راجعون**﴾[321]، و﴿**وكل كانوا ظالمين**﴾[322]. وأورد السهيلي ما قد يعترض به عليه أن هناك موضعين في القرآن الكريم أفرد فيهما الخبر عن (كل)، وهي غير مضافة إلى شيء بعدها وهما: قوله تعالى: ﴿**قل كل يعمل على شاكلته**﴾[323]، ﴿**كل كذب الرسل**﴾[324]، ولم يقل (يعملون) و(كذبوا). وأجاب عن هذا الاعتراض بأن (في هاتين الآيتين قرينة تقتضي تخصيص المعنى بهذا اللفظ دون غيره، أما قوله تعالى: ﴿**قل كل يعمل على شاكلته**﴾، فلأن قبلها ذكر فريقين

مختلفين، وذكر مؤمنين وظالمين، فلو قال: كل يعملون، وجمعهم في الإخبار عنهم لبطل معنى الاختلاف، فكان لفظة الإفراد أدل على المعنى، كأنه يقول: كل فريق يعمل على شاكلته. وأما قوله تعالى: ﴿**كل كذب الرسل**﴾ فلأنه ذكر قرونا وأمما وختم ذكرهم بذكر قوم تبع، فلو قال: ﴿**كل كذبوا**﴾ و(كل) إذا أفردت إنما تعتمد على أقرب المذكورين إليها، فكان يذهب الوهم إلى أن الإخبار عن قوم تبع خاصة بأنهم كذبوا الرسل، فلما قال: ﴿**كل كذب**﴾ علم أنه كل فريق منهم كذب، لأن إفراد الخبر عن (كل) حيث وقع إنما يدل على هذا المعنى، ومثله قوله تعالى: ﴿**كل آمن بالله**﴾[325])[326]. وما ذهب إليه السهيلي من أن (كل) وردت مقطوعة عن الإضافة والخبر مفرد في آيتين فقط مخالف للصواب[327]، حيث وردت (كل) مقطوعة عن الإضافة مع إفراد خبرها في آيات كثيرة: منها قوله تعالى: ﴿**وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى**﴾[328]، ﴿**قل كل متربص فتربصوا**﴾[329]، ﴿**والطير محشورة كل له أواب**﴾[330] كما عاد الضمير عن (كل) المقطوعة عن الإضافة مفرداً في قوله تعالى: ﴿**وكلاً ضربنا له الأمثال**﴾[331]، ﴿**فكلا أخذنا بذنبه**﴾[332].

3 – ذهب ابن هشام الأنصاري إلى أن المقدر يكون مفردا نكرة فيجب الإفراد كما لو صرح بالمفرد، ويكون جمعا فيجب الجمع، وإن كانت المعرفة لو ذكرت لوجب الإفراد، ولكن فعل ذلك تنبيها على حال المحذوف فيهما، فالأول نحو: ﴿**كل يعمل على شاكلته**﴾[333]، ﴿**كل آمن بالله**﴾[334]، ﴿**كل قد علم صلاته وتسبيحه**﴾[335]، إذ التقدير: كل أحد، والثاني نحو: ﴿**كل له قانتون**﴾[336] إنما جمع لإرادة اجتماعهم في الخبر، لأن القنوت هنا هو العبودية العامة التي يشترك فيها أهل السماوات

والأرض، لا يختص بها بعضهم عن بعض، ولا يختص بزمان دون زمان، فالقنوت هنا قنوت قهر وذلة، لا قنوت طاعة ومحبة[337].

ما يفرد من تمييز العدد:

قلنا: إن أسماء العدد لا تثنى ولا تجمع غير مئة وألف، وذلك لأنه يغني عن تثنية ثلاثة وجمعها ستة وتسعة، ولما لم يكن لفظ يغني عن تثنية مائة وألف وجمعها ثنياً وجمعاً[338]. وأما عن إفراد تمييز العدد فيفرد منه ثلاثة:

الأول: تمييز العدد المضاف إلى (مئة) و(ألف)، نحو: مائة رجل، وألف رجل.

الثاني: تمييز العدد المركب، ويعني بالعدد المركب: ما تركب من عشرة مع ما دونها إلى واحد، نحو: أحد عشر، واثنا عشر، وثلاثة عشر.

الثالث: تمييز العدد المفرد، أو (العقد)، وهو من عشرين إلى تسعين، ويكون بلفظ واحد للمذكر والمؤنث. وإليك التفصيل:

أولاً: تمييز العدد المضاف إلى (مائة) و(ألف): مذهب الجمهور أنه يفرد تمييز العدد المضاف إلى (مائة) و(ألف)، نحو: عندي مائة درهم، ومائتا ثوب، وثلاثمائة دينار، وألف عبد، وألفا أمة، وثلاثة آلاف فرس[339]. وقد عللوا الإضافة والإفراد بأن (مائة) اجتمع فيه ما افترق في عشرة وعشرين من الإضافة والإفراد، لأنها مشتملة عليهما، فأخذت من العشرة الخفض، ومن العشرين الإفراد، والألف عوضا عن عشرة مائة، وهي تمييز بمفرد مخفوض فعوملت الألف معاملة ما عوضت عنه[340]. وقد تضاف المائة إلى جمع كقراءة حمزة والكسائي[341]، قال تعالى: ﴿**ثلاثمائة سنين**﴾[342] بحذف التنوين للإضافة. ووجه ذلك تشبيه المائة بالعشرة، إذ هي تعشير للعشرات، كما أن العشرة تعشير للآحاد، وقيل: من وضع الجمع موضع المفرد[343]. وقرأ

الباقون بتنوين (مائة) على جعل (سنين) بدلا أو عطف بيان لا تمييزاً، لئلا يلزم الشذوذ من وجهين: جمع تمييز المائة ونصبه[344] وقال الزجاجي[345]: لأنه لوكان تمييزاً لاقتضى أنهم أقل ما لبثوا تسعمائة، وتسع سنين[346]. ووجهه كما قال ابن الحاجب[347]: أنه فهم من أن مميز المائة واحد من مائة، كقولك: «مائة رجل» فـ(رجل)واحد من المائة، فلو كان (سنين) تمييزاً لكان واحد من (ثلاثمائة)، وأقل السنين ثلاثة، فكان كأنه قال: ثلاثمائة ثلاث فتكون تسعمائة[348]. وشذَّ تمييز المائة بمفرد منصوب[349]، كقول الربيع بن ضبع الفزاري:

إذا عاش الفتى مائتين عاماً فقد ذهب اللذاذة والفتاء[350]

ثانياً: تمييز العدد المركب: تمييز هذا النوع من العدد لا يكون إلا مفردا منكرا منصوبا، تقول: عندي ثلاثة عشر رجلاً، وثلاث عشرة امرأة، وأربعة عشر كتاباً، وأربع عشرة مذكرة. وقد عللوا الإفراد والتذكير بأنه ذكر لبيان حقيقة المعدود، وهو يحصل بالمفرد النكرة التي هي الأصل[351]. وعللوا النصب بامتناع جعل ثلاثة أشياء كالشيء الواحد لو قيل: خمسة عشر عبداً مثلاً[352]. وأما قوله تعالى: ﴿**وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطا**﴾[353] فـ (أسباطا)بدل من (اثنتي عشرة)والتمييز محذوف تقديره: فرقة، ولو كان (أسباطا) تمييزاً لذكر العددين[254]. وقد جعله الزمخشري مميزاً له معتذرا عنه بقوله: (فإن قلت: تمييزا ما عدا العشرة مفرد، فما وجه مجيئه جمعا؟ وهلا قيل: اثني عشرة أسباطاً؟ قلت: لو قيل ذلك لم يكن تحقيقاً، لأن المراد: وقطناهم اثنتي عشرة قبيلة، وكل قبيلة أسباط، لا سبط، فوضع أسباط موضع قبيلة، ونظيره:

بين رماحي مالك ونهشل[355])[356].

ثالثاً: تمييز العدد المفرد، أو العقد: وهو - كما ذكرنا - من

عشرين إلى تسعين، نحو: صمت عشرين يوما، وسافرت ثلاثين سنة. ويقدم النيف بحالته، أي ثبوت التاء في التذكير وسقوطها في التأنيث، ثم يذكر العدد معطوفا على النيف، فيقال في المذكر: ثلاثة وعشرون رجلاً، وفي المؤنث قوله تعالى: ﴿**تسع وتسعون نعجة**﴾(357)، وتمييز هذا النوع من العدد مفرد منكر منصوب، وإنما كان مفردا نكرة لأنه ذكر لبيان حقيقة المعدود، وهو يحصل بالمفرد النكرة التي هي الأصل. ونصب لتعذر الإضافة مع النون التي في صورة نون الجمع(5837)، ونقل بعضهم عن الفراء أنه أجاز جمع تمييز عشرين وأخواته(359). وأجاز ابن مالك في شرح التسهيل: عندي عشرون دراهم لعشرين رجلاً، عند قصد أن لكل واحد منهم عشرين(360).

تمييز (كم) الاستفهامية:

(كم) كناية عن عدد، ولذلك وضعت في كتب النحو عقيب أبواب العدد. وهي تنقسم إلى قسمين: استفهامية وخبرية. أما الاستفهامية فهي التي تستدعي جواباً، ومعناها : أي عدد؟ ، وأما الخبرية فهي التي لا تستدعي جواباً، ومعناها عدد كثير(361). وكلاهما مبني، فالاستفهامية بينت لتضمنها معنى حرف الاستفهام وهي الهمزة. والخبرية بينت لشبهها بـ (رُبَّ)، لأن (رُبَّ) للمباهاة والافتخار، كما أن (كم) كذلك، وذلك نحو قولك: كم غلام ملكت!! تريد: كثيراً من الغلمان ملكت، وكلاهما مبهم، ومن ثم يفتقران إلى تمييز(362). ولما كانتا مبنيتين لزمتا الإفراد والتذكير، إذ المبني لا يثنى ولا يجمع باتفاق(363). وتمييز (كم) الاستفهامية لازم الإفراد والنصب عند جمهور البصريين(364)، وعللوا الإفراد بأنه لم يسمع إلا كذلك، وقيل: لأن مميز العدد الوسط هو من أحد عشر إلى المائة كذلك، فحملت عليه، لأنه أعدل فلا تَحَكُّم(365). واعترض بعضهم على هذا التعديل

بأن حمله على الوسط دون غيره أيضا تحكم، قال: والوجه أن يقال: (كم) الاستفهامية لما كانت مقدرة بعدد قرن بهمزة الاستفهام أشبهت العدد المركب فأفرد مميزها ونصب كمميزه. وأجاب الشمني عن هذا الاعتراض بأن الحمل على الوسط لا تحكم فيه، لأن الوسط عدل بين الطرفين، وذو حظ من كل منهما[366]. أما الكوفيون فقد جوزوا مجيئ تمييزها جمعا مطلقا، أي: سواء أريد به الأصناف أم لا، نحو كم عبيدا ملكت؟ وفصل بعض النحويين، فقال: إن كان السؤال عن الجماعات، نحو: كم غلمانا لك؟ إذا أردت أصنافا من الغلمان جاز ، وإلا فلا، وهو مذهب الأخفش. وقد أول البصريون ما استشهد به الكوفيون على جواز مجيء تمييز (كم) الاستفهامية جمعاً منصوباً بأن المنصوب حال لا تمييز، والتمييز محذوف، والتقدير: كم نفسا ملكت حالة كونهم عبيداً لك؟[367]. والراجح – في نظري – هو ما ذهب إليه جمهور البصريين من القول بلزوم إفراد تمييز (كم) الاستفهامية ونصبه، وما ورد من شواهد ظاهرها يؤيد ما ذهب إليه الكوفيون من جواز جمعه يحكم عليه بالندرة التي لا يقاس عليها، ولا داعي لتكلف التأويل.

الخاتمـة:

فقد انتهيت – بعون الله وتوفيقه – من دراسة «ما لازم الإفراد في النحو العربي» وأهم النتائج التي توصل إليها البحث ما يلي:

1 – أيدت الدراسة ما أثبته بعض الباحثين من أن السهيلي قد جانب الصواب في قوله بأن «كل» وردت مقطوعة عن الإضافة في آيتين اثنتين فقط من كتاب الله تعالى ؛ حيث وردت هكذا في آيات كثيرة.

2 – نفت الدراسة ما زعمه أحد المحدثين من أن هناك تناقضا وقع فيه الصبان وذلك في الموضعين اللذين تعرض فيهما للحديث عن الضمير المجرور بـ «رب».

3 - تبين لي من خلال دراسة قضية إفراد المصدر العامل أن أبا حيان في الارتشاف تبع الجمهور في الحكم على ما أتى من المصادر عاملا وهو مجموع بالشذوذ، وخالفهم في تذكرة النحاة، حيث نص على جواز إعماله مجموعا ، وعلل ذلك بوروده في كلام العرب نثراً ونظماً، فلعله تبع في التذكرة - أولاً - القائلين بجواز إعماله مجموعاً، ثم رجع عنه في الارتشاف إلى مذهب الجمهور.

الهوامـش

(1) هو: يعقوب بن اسحاق، أبو يوسف بن السكيت، كان عالماً بنحو الكوفيين، وعلم القرآن واللغة والشعر، وله تصانيف كثيرة في النحو ومعاني الشعر زاد فيها على من تقدمه توفي سنة 244هـ، تنظر ترجمته في (البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة) ص234 لمجدالدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادي المتوفَّى سنة 817هـ، تحقيق محمد المصري، منشورات مركز المخطوطات والتراث. ط أولى سنة 1407هـ، وبغية الوعاة في طبقات اللغوين والنحاة للسيوطي 349/2، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - المكتبة العصرية - صيدا - بيروت.

(2) ينظر اللسان مادة (ف.ر.د).

(3) هو: أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، الراغب الأصفهاني، ولد في أصفهان وإليها ينسب، صاحب معجم مفردات ألفاظ القران الكريم، توفي ببغداد سنة 503هـ (الأعلام للزركلي 252/2).

(4) من الآية 89 من سورة الأنبياء.

(5) من الآية 49 من سورة الذاريات .

(6) معجم ألفاظ مفردات القرآن الكريم ص 420هـ لأبي القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الأصفهاني، المفروض ضبطه وصححه وخرج شواهد إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد على بيضون - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان. ط أولى سنة 1418هـ.

(7) أساس البلاغة للزمخشري تحقيق أ/ عبدالرحيم محمود ص 377. دار ابن خلدون.

(8) ينظر شرح كتاب الحدود للأمام عبدالله الفاكهي ص 83، 84 تحقيق د/ المتولي رمضان أحمد الدميري 1408هـ/ 1988م، دار التضامن للطباعة.

(9) هو: ما لا يتم معناه إلا بانضمام شيء آخر إليه، سواء أكان ذلك الشيء مرفوعاً أم منصوباً أم مجروراً. (التصريح 187/2).

(10) الجملة الكبرى هي : الاسمية التي خبرها جملة، نحو: زيد قام أبوه، وزيد أبوه قائم، والصغرى هي: المبنية على المبتدأ كالجملة المخبر بها في المثالين، وقد تكون الجملة صغرى وكبرى باعتبارين، نحو: زيد أبوه غلامه منطلق، فمجموع هذا الكلام جملة كبرى لا غير، و«غلامه منطلق» صغرى لا غير لأنها خبر و«أبوه غلامه منطلق» كبرى باعتبار غلامه منطلق، وصغرى باعتبار جملة الكلام. (ينظر مغني البيب عن كتب الأعاريب لابن هشام الأنصاري) 437/2، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية – صيدا – بيروت 1411هـ /1991م.

(11) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 108/1، وحاشية الصبان .

(12) شرح التسهيل لابن مالك 191/1.

(13) الهمع 42/1.

(14) النحو الوافي 79/1 ، 128.

(15) الهمع 42/1، والصبان 76/1.

(16) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 108/1 والصبان 76/1.

(17) ينظر المقتضب 11/4، 39.

(18) البسيط لابن أبي الربيع 245/1، والهمع 42/1.

(19) الهمع 42/1.

(20) البسيط لابن أبي الربيع 246/1، والتصريح 67/1، والنحو الوافي 129/1.

(21) ارتشاف الضرب 254/1.

(22) الهمع 42/1.

(23) ارتشاف الضرب 253/1 والصبان 76/1.

(24) البسيط 246/1، والتصريح 76/1.

(25) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 109/1، والصبان 76/1.

(26) ارتشاف الضرب 252/1، والهمع 43/1، وشرح التسهيل 407/4.

(27) التصريح 124/2.

(28) ارتشاف الضرب 253/1، والهمع 43/1.

(29) شرح التسهيل 504/4.

(30) الهمع 43/1، وحاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 107/1.

(31) الصبان 77/1، وحاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 107/1.

(32) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 10/1، وشرح الأشتموني 141/1، 147.

(33) تنظر (مَنْ) في كتاب لسيبويه 415/2، 228/4 والمقتضب 50/2، 63/3 والأصول 342/3، والتصريح 133/1، وشرح الأشموني 151/1.

(34) قطر الندى بحاشية الفاكهي 209/1، والتصريح 133/1.

(35) من الآية 5 سورة الأحقاف.

(36) البيت من الطويل وهو في ديوان العباس بن الأحنف صـ 168، والتصريح 133/1، وأوضح المسالك 69/1، وشرح الأشموني 151/1.

(37) البيت في ديوان امرئ القيس صـ 27، والكتاب 39/3، وأوضح المسالك 148/1، وشرح الأشموني 151/1.

(38) التصريح 133/1، 134.

(39) من الآية 17 سورة النحل.

(40) من الآية 45 من سورة النور.

(41) من الآية 45 من سورة النور.

(42) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 212/1، وقطر الندى بحاشية الفاكهي 209/1، وشرح الأشموني 152/1.

(43) من الآية 40 سورة يونس.

(44) من الآية 31 سور الأحزاب.

(45) شرح الكافية في النحو للرضى 55/2.

(46) من الآية 42 من سورة يونس.

(47) من الآية 82 من سورة الأنبياء.

(48) البيت في ديوان امرئ القيس صـ 8.

(49) ينظر الأصول في النحو لابن سراج 342/2، وشرح التسهيل لابن مالك 213/1، 214.

(50) شرح التسهيل لابن مالك.

(51) من الآية 31 من سورة الأحزاب.

(52) السبعة في القراءات لابن مجاهد ص 521.

(53) حجة القراءات لأبي زرعة ص 576.

(54) ينظر شح التسهيل لابن مالك 213/1، وارتشاف الضرب 540/1.

(55) الآية 11 من سورة الطلاق.

(56) البيت لم أهتد لقائله، وهو من الخفيف، و(يكع): يضعف ويجبن. والشاهد منه: (ممن يكع أو يستكينون)، حيث راعى لفظ (مَنْ) أولاً، ثم راعى المعنى ثانياً. ينظر البيت في شرح التسهيل لابن مالك 214/1.

(57) ينظر الكتاب 105/2، 69/3، والأزهرية صـ 76، والجنى الداني صـ 336.

من الآية 96 من سورة النحل.

(58) الآية الأولى من سورة الجمعة.

(59) من الآية 45 من سورة ال عمران.

(60) شرح المفصل لابن يعيش 145/3، وحاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 209/1.

(61) من الآية 3 من سورة النساء.

(62) من الآية 5 من سورة الشمس.

(63) شرح المفصل لابن يعيش 145/3.

(64) قطر الندى شرح الفاكهي 210/1، 211، والنحو الوافي 351/1.

(65) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 199/1، والتصريح 137/1، والأشموني 157/1.

(66) البيت لحاتم الطائي وهو من الوافر ورد في ديوان حاتم صـ 276، والتصريح 147/1، وأوضح المسالك 175/1.

(67) البيت من الوافر وهو في الإنصاف صـ 384، والتصريح 137/1، وخزانة الأدب 35، 36/6، والهمع 84/1.

(68) شرح الأشموني 158/1.

(69) قطر الندى بشرح الفاكهي 215/1، والتصريح 137/1.

(70) البيت من الطويل وهو في شرح المفصل 148/3، والتصريح 63/1، والهمع 84/1.

(71) القطر بشرح الفاكهي 215/1، والنحو الوافي 357/1، 358.

(72) هو هيسى بن عبدالعزيز بن يللبخت بن عيسى بن يوماريلي البربري الماركشي اليرزدكتني، أبو موسى الجزولي، كان إماماً في العربية، له شرح لأصول ابن سراج، توفي سنة 607هـ (البغية 236/2).

(73) هو سعيد بن مبارك بن علي بن عبدالله، الإمام ناصح الدين بن الدهان النحوي، كان إماماً في اللغة العربية، صنف شرح الإيضاح في 40 مجلداً، وشرح اللمع لابن جني في عدة مجلدات، والفصول في النحو، والأضداد، توفي سنة 569هـ (البقية 578/1).

(74) شرح الكافية في النحو للرضي 41/2، 42 وشرح الأشموني 158/1.

(75) هو: علي بن محمد الهروي، أبو الحسن النحوي، اللغوي، كان مقيما في مصر وهو والد أبي سهل محمد بن علي الهروي ، توفي سنة 415هـ من تصانيفه: كتاب الأزهية شرح فيه العوامل والحروف ، وكتاب الذواخر في النحو (هدية العارفين 666/1).

(76) الأزهية صـ 295.

(77) راجع هذه الشروط مفصلة في شرح الأشموني 160/1، والنحو الوافي 359/1.

(78) الكتاب لسيبويه 416/2، وشرح التسهيل لابن مالك 196/1.

(79) من الآية 30 من سورة النحل.

(80) البيت في ديوان الأعشى صـ 77، وهو من الكامل ورد في شرح شذور الذهب صـ189، وقطر الندى بشرح الفاكهي 216/1، والخزانة 259/4.

(81) الكتاب 416/2، وشرح الأشموني 160/1.

(82) شرح الأشموني 159/1.

(83) من الآية 219 من سورة البقرة.

(84) السبعة لابن مجاهد صـ 182.

(85) من الآية 30 من سورة النحل.

(86) البيت في ديوان يزيد بن مفرغ صـ 170، والإنصاف 717/2، وشرح المفصل 79/4، الهمع 84/1.

(87) ينظر هذا الخلاف بالتفصيل في الإنصاف 717/2-722، والتصريح 139/1.

(88) شرح الأشموني 106/1، والنحو الوافي 359/1.

(89) ينظر الكتاب 69/3، 298/2، وأمالي ابن الشجري 40/3، وشرح الكافية في النحو للرضي 56/2.

(90) هو : أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني، الإمام أبو العباس ثعلب، إمام الكوفيين في النحو واللغة توفي سنة 290هـ (البغية 396/1).

(91) ينظر التصريح 135/1، وشرح الأشموني 165/1.

(92) من الآية 69 من سورة مريم.

(93) البيت من المتقارب، ورد في الإنصاف 715/2، والتصريح 135/1، وأوضح المسالك 150/1، والهمع 84/1.

(94) الإنصاف 715/2، والتصريح 135/1.

(95) شرح الأشموني 166/1.

(96) شرح الكافية في النحو للرضي 41/2، شرح الأشموني 166/1.

(97) هو: محمد بن أحمد بن إبراهيم بن كيسان النحوي، إمام في اللغة العربية والنحو ، من تصانيفه: المهذب في النحو، معاني القرآن ، اللامات وغيرها توفي سنة 299هـ (البغية 19/1).

(98) شرح الأشموني 166/1.

(99) حاشية الصبان 166/1.

(100) هو: أبو محمد القاسم، علم الدين اللورقي بن أحمد، أخذ النحو عن ابن شريك، وابن نوح وغيرهما، من مؤلفاته: شرح مقدمة الجزولي، وشرح المفصل، توفي 616هـ (نشأة النحو صـ 155) .

(101) شرح الكافية في النحو للرضي 41/2.

(102) يسميها بعضهم كابن يعيش بالأسماء الستة المعتلة، لأن في آخرها واواً محذوفة تخفيفا إلا ذو فليس فيها حذف(النحو الوافي 108/1).

(103) هو يوسف بن عبدالله الزجاجي - بضم الزاي وتخفيف الجيم - أبو القاسم، علم من أعلام اللغة والنحو، سكن استرابا ذو جرجان، وأصله من بني همدان، صنف: شرح الفصيح، وعمدة الكاتب، واشتقاق الأسماء، توفي سنة 415هـ (البغية 358/2).

(104) هو: محمد بن المستنير، أبو على النحوي، المعروف بقطرب، لازم سيبويه، وكان يولج إليه، فإذا رآه على بابه فقال له أنت قطرب ليل، فلقب به، من مصنفاته: المثلث، النوادر، إعراب القرآن وغيرها، توفي سنة 206هـ (معجم الأدباء 53/19، 54).

(105) هو: إبراهيم بن سفيان بن سليمان، بن أبي بكر، بن عبد الرحمن بي زياد بن أبيه ، أبو إسحاق الزيادي، كان نحويا لغويا راوية، قرأ على سيبويه كتابه ، ولم يتمه صنف: النقط والشكل: الأمثال ، شرح نكت سيبويه ، توفي عام 249هـ (البغية 414/1، ومعجم الأدباء 158/1، 161).

(106) من الآية 23 من سورة القصص.

(107) من الآية 8 من سورة يوسف.

(108) من الآية 81 من سورة يوسف.

(109) شرح التسهيل 43/1.

(110) شرح المفصل 51/1.

(111) شرح المفصل 52/1.

(112) شرح التسهيل 43/1.

(113) حاشية يس على التصريح 61/1.

(114) شرح الكافية في النحو للرضي 26/1.

(115) شرح الأشموني 72/1.

(116) البيت في ديوان جرير صـ 778، وهو من الوافر. ينظر البيت في الإنصاف 422/2. وشرح المفصل 54/1، والبيت مروي هكذا في الإنصاف وشرح المفصل، وروايته في ديوان جرير : كلا يومي يوم صدق، ومعنى (لماما) بعض الأحيان: كما تقول: فلان لا يزورنا إلا لماما.

(117) البيت من الوافر، ومنسوب في الكتاب لعدي بن زيد، وليس في ديوانه، ومعنى (أكاشره): أضاحكه، يقال: كشر عن أنيابه: إذا كشف عنه. ينظر البيت في الكتاب 74/3، وفي الإنصاف 201/1، وشرح المفصل 54/1.

(118) ينظر الإنصاف 439/2، 450 وشرح المفصل 54/1، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور 275/1-279 .

(119) من الآية 33 من سورة الكهف.

(120) البيت من الطويل، وهو في الكتاب 411/3، والإنصاف 445/2، ولسان العرب مادة (ن.ص.ر) 4441/4.

(121) البيت من البسيط، وهو في الإنصاف 447/2، وأسرار العربية صـ 287، وشرح المفصل 54/1، والهمع 41/1.

(122) شرح التسهيل لابن مالك 246/3.

(123) ارتشاف الضرب 512/2.

(124) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 385/4.

(125) النحو الوافي 125/1.

(126) من الآية 3 من سورة فاطر .

(127) شرح التسهيل لابن مالك 367/1-268.

(128) البيت لم أهتد لقائله، وهو من البسيط. والقاطن: المقيم، والظعن: الرحيل والسير. ينظر البيت في شرح التسهيل 269/1، وأوضح المسالك 190/1، والتصريح 157/1.

(129) هذان المثالان من أمثلة سيبويه (الكتاب 36/2).

(130) الكتاب 45/2.

(131) ينظر شرح المفصل لابن يعيش 96/1، وأوضح المسالك 188/1-191، والتصريح 157/1.

(132) نتائج الفكر صـ 328.

(133) الكتاب 127/2.

(134) الأصول 60/1.

(135) بناء على قاعدتهم من أن المبتدأ والخبر يترافعان (شرح التسهيل لابن مالك 272/2، وأوضح المسالك 194/1).

(136) من الآية 4 من سورة التحريم.

(137) شرح التسهيل لابن مالك 272/1.

(138) شرح التسهيل لابن مالك 273/1، وارتشاف الضرب 26/2.

(139) هو: عبدالله بن سليمان بن داود بن عبدالرحمن بن سليمان بن عمرو بن حوط الله الحارثي الأندي، كان نحوياً أديباً شاعراً وكاتباً ورعاً مشهوراً بالفضل والعقل، توفي سنة 612هـ .

(140) الحديث أخرجه البخاري في باب : كيف كان بدء الوحي؟ صـ 1-4.

(141) ارتشاف الضرب 26/2.

(142) البيت لعروة بن الورد، ونسب أيضا في الخزانة 21/9 لعمرو بن الملقط وبحره السريع وهو في شرح المفصل 88/3، ورصف المباني ص 19، وأوضح المسالك 98/2.

(143) البيت في ديوان أمية بن الصلت صـ 28، وهو المتقارب (ينظر البيت في شرح المفصل 87/3، والتصريح 276/1، وارتشاف الضرب 26/2، والهمع 160/1.

(144) السبعة في القراءات لابن مجاهد صـ 617.

(145) من الآية 7 من سورة القمر.

(146) الكتاب 40/2.

(147) إعمال الفعل في ضميرين متصلين لمسمى واحد خاص بأفعال القلوب ولم يجر مجراها إلا فعلان هما: عدم، وفقد، فقالوا: عدمتنى وفقدتنى شرح التسهيل لابن مالك 92/2.

(148) الهمع 77/1، والدر المصون.

(149) معاني القرآن وإعرابه للزجاج 246، والمغني 205/1، والهمع 77/1.

(150) المغني 134/1.

(151) الأمالي لابن الشجري 13/2-14.

(152) المغني 134/1.

(153) ينظر شرح المفصل لابن يعيش 27/8-28، ورصف المباني 189-190، والجنى الداني صـ448.

(154) البيت في ديوانه صـ 316، وهو من الخفيف، والجامل: الجماعة من الإبل، والعناجيج: الخيل الطوال الأعناق واحدها عنجوج، والمهار: جمع مهر وهو ولد الفرس. ينظر

شرح المفصل 29/8، والجنى الداني صـ448، وأوضح المسالك 71/3.

(155) شرح حمل الزجاجي لابن عصفور 505/1، والجنى الداني صـ448.

(156) شرح الكافية في النحو للرضي 406/2.

(157) ينظر الإيضاح للعضدي صـ226.

(158) كابن الشجري في الأمالي 92/1، وابن يعيش في شرح المفصل 8/28، والسيوطي في الهمع 27/2.

(159) الإيضاح للعضدي صـ66/2.

(160) الكشاف 270/1، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور وشرح الكافية 332/2، ووصف المباني صـ 268، والجنى الداني صـ450 والهمع صـ27.

(161) شرح المفصل 28/8.

(162) ينظر المغني 562/2-563 .

(163) الكشاف 270/1، 246/3-247.

(164) التصريح بمضمون التوضيح 4/2، وشرح الأشموني 208/2.

(165) البيت لم أهتد لقائله وهو من الكامل وهو من المساعد 289/2، والهمع 27/2.

(166) البيت لم أهتد لقائله، وهو من البسيط ينظر البيت في شرح عمدة الحافظ صـ271، والهمع 166/1، 27/2، وشرح الأشموني 208/2.

(167) البيت لم أهتد لقائله ، وبحره الخفيف، ينظر أوضح المسالك 19/3، والتصريح 4/2، والهمع 27/2.

(168) الأصول في النحو 41/1.

(169) أمالي ابن الشجري 47/3.

(170) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور 504/1، والمغني 265/2.

(171) شرح الأشموني 60/2.

(172) حاشية الصبان 60/2.

(173) مغني اللبيب 265/2.

(174) شرح الأشموني 208/2.

(175) حاشية الصبان 208/2.

(176) كشف اللثام عن ما تحت(رب) من أحكام صـ 538 بحث منشور في العدد السادس عشر من حولية كلية اللغة العربية بالقاهرة، بقلم د/ محمد حسين المحرصاوي.

(177) كشف اللثام عما تحت (رب) من أحكام صـ538، ولسان العرب مادة (ر.ب.ب)

(178) الأصول في النحو لابن سراج 422/1.

(179) الإيضاح في شرح المفصل 150/2-151، وكشف اللثام عما تحت رب من أحكام صـ239.

(180) شرح الأشموني 40/3.

(181) شرح المفصل لابن يعيش 138/1.

(182) خرج هذ االأسلوب على أربعة أقوال، تنظر هذه الأقوال في الكتاب 180/2، والمقتضب 143/2، والأصول لابن سراج 114/1، وشرح التسهيل لابن مالك 23/3، والتصريح بمضمون التوضيح 99/2، وشرح الأشموني 40/3، وغيرها.

(183) هو: أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه الفارسي البصري، متعصب لمذهبه، من تصانيفه: نقض كتاب العين، وأسرار النحو، وأخبار النحويين، توفي سنة 347هـ (الأعلام 204/4).

(184) هو: محمد بن أحمد بن ابراهيم بن كيسان، أبو الحسن النحوي، المتوفى سنة 299هـ (البغية 18/1).

(185) شرح اللمع صـ 420، وابن برهان هو: عبدالواحد بن علي بن عمر بن اسحاق بن إبراهيم بن برهان العكبري، النحوي المتوفّى سنة 420هـ (البغية 120/2).

(186) من الآية 26 من سورة الأعراف.

(187) البيت نسبه ابن منظور في لسان العرب مادة (س.ج.أ) للحارثي، وهو من السريع ينظر شرح المفصل 139/7 والكامل 194/1، والهمع 88/2.

(188) البيت من البسيط، وهو في شرح المفصل 139/7، والهمع 89/2، وخزانة الأدب 250/5، والشاهد فيه أن (حبذا) تدخل عليها (لا) فتساوي (بئس) في العمل والمعنى.

(189) شرح الكافية الشافية 500/2.

(190) نقل الشيخ يس في حاشيته على التصريح 100/2، هذا الكلام عن ابن هشام ولم أقف عليه في كتب ابن هشام التي بين يدي.

(191) شرح حمل الزجاجي لابن عصفور 609/1.

(192) شرح حمل الزجاجي لابن عصفور 610/1، والتصريح بمضمون التوضيح 100/2، وشرح الأشموني 41/3.

(193) شرح الزجاجي لابن عصفور 610/1.

(194) هو: أبو عبدالله محمد بن ضياء الدين العلج، صاحب كتاب البسيط، أكثر أبو حيان وأتباعه النقل عنه.

(195) التصريح بمضمون التوضيح 10/3، وشرح الأشموني 41/3.

(196) شرح الكافية في النحو للرضي 318/2.

(197) حاشية يس على التصريح 100/2.

(198) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور 610/1.

(199) شرح المفصل لابن يعيش 140/7.

(200) شرح حمل الزجاجي لابن عصفور 610/1.

(201) هذا هو مذهب البصريين أما الكوفيون فيرون أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عنه (انظر هذا الخلاف مفصلاً في الإنصاف في مسائل الخلاف 235/1) وشرح الأشموني 211/2.

(202) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 10/3، وشرح الأشموني بحاشية الصبان 286/2-287.

(203) المقرب 131/1، وشرح التسهيل لابن مالك 107/3.

(204) شرح التسهيل لابن مالك 107/3.

(205) البيت من البسيط وهو للأعشى في ديوانه صـ159، والخصائص 208/2، وشرح الأشموني 523/2، والفنعا: الكرم، والشاهد فيه إعمال المصدر مجموعاً، وهو (تجاربهم) في (أبا قدامة).

(206) البيت من البسيط، وهو في ديوان الأعشى صـ 321، وشرح التسهيل لابن مالك 107/3، والشاهد فيه قوله: (عداتك إيانا)، حيث أعمل المصدر (عدى) مجموعاً مجموعاً في (إيانا).

(207) البيت من الطويل، وهو في موضع المغالبة بين امرئ القيس وعلقمة، وعجزه في الكتاب 272/1، والشاهد فيه قوله: (مواعد عرقوب أخاه بيثرب)، حيث أعمل المصدر المجموع مكسراً، وهو (مواعد) في قوله.

(208) البيت من الطويل والشاهد فيه قوله: (وكراتي الصنيع)، حيث أعمل المصدر المجموع وهو (كرات) فنصب به المفعول به وهو (الصنيع)، ينظر شرح التسهيل لابن مالك 107/3.

(209) البيت من الطويل، وهو في تذكرة النحاة صـ 463، والشاهد فيه: إعمال الفواضل وهو مصدر مكسر في (على الناس).

(210) شرح الأشموني 287/2.

(211) اختار أبو حيان في الارتشاف 174/3 مذهب الجمهور، فقال معقباً عليه: (وإياه اختار، ويؤول ما ورد مما يقتضي ظاهره أنه يعمل مجموعاً)، وخالف ذلك في تذكرة النحاة، حيث قال بجواز إعمال المصدر المجموع، وهذا نصه: (أغفل الزجاجي الإلام بجواز إعمال المصدر وهو مكسر إعمال واحده، وقد جاء ذلك في كلام العرب نثرها ونظمها) ينظر تذكرة النحاة صـ 462.

(212) شرح الكافية الشافية لابن مالك 453/2.

(213) من الآية 19 من سورة المجادلة.

(214) الخصائص 117/1، والاقتراح في علم أُصول النحو للسيوطي صـ 109.

(215) الآية الأُولى من سورة الصافات.

(216) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 180/2، شرح الفاكهي على القطر بحاشية يس 117/2.

(217) التسهيل لابن مالك صـ 87.

(218) شرح الأُشموني 115/2.

(219) من الآية 10 من سورة الأحزاب.

(220) هو: عبدالله بن عبدالرحمن بن علي بن محمد الدنوشري، المصري، الشافعي، أبوالفتح، عالم مشارك في بعض العلوم، توفي بمصر سنة 1205هـ، من آثاره: حاشية على شرح التوضيح للشيخ خالد (هدية العارفين 474/1، ومعجم المؤلفين 70/6).

(221) حاشية يس على التصريح 329/1.

(222) يقول ابن أبي الربيع: فإنما يريده سيبويه: ليس كل جمع يجمع إرادة للتكثير، كما أنه ليس كل مصدر يجمع إرادة للتكثير، فتقول لفلان حلوم على معنى تكثير الفعل (البسيط 473/1).

(223) شرح الكافية في المحو للرضي 115/1.

(224) حاشية يس على التصريح 328/1.

(225) شرح الأُشموني 115/2.

(226) شرح المفصل لابن يعيش 95/6، والتصريح 102/2.

(227) من الآية 34 من سورة الكهف.

(228) من الآية 8 من سورة يوسف.

(229) شرح المفصل 96/6.

(230) شرح الكافية في النحو للرضي.

(231) حاشية الصبان 47/3.

(232) الكتاب 203/1.

(233) قطر الندى بحاشية الفاكهي 209/2، وشرح الأُشموني 47/3.

(234) من الآية 41 من سورة البقرة.

(235) البحر المحيط 77/1.

(236) معاني الفراء 1/32-33.

(237) من الآية 41 من سورة البقرة.

(238) البيت لم أهتد لقائله وهو من الوافر، ورد في معاني الفراء 1/33، وشرح التسهيل لابن مالك 3/62، وحاشية يس على شرح الفاكهي قطر الندى 2/20.

(239) شرح التسهيل لابن مالك 3/62.

(240) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 2/209.

(241) هو: محمد بن مسعود الغزني: وقال ابن هشام: ابن الذكي، صاحب كتاب البديع، أكثر أبو حيان من النقل عنه، وذكره ابن هشام في المغني، وقال: إنه خالف فيه أقوال النحويين (البغية 1/275).

(242) التصريح 2/105.

(243) من الآية 27 من سورة هود.

(244) من الآية 123 من سورة الأنعام.

(245) أخرجه الترمذي في كتاب البر والصلة باب ما جاء في معالي الأخلاق 4/34، من حديث جابر بن عبدالله، وقال: حسن غريب.

(246) شرح الكافية في النحو للرضي 2/217، والتصريح 2/106، وشرح الأشموني 3/49.

(247) شرح المفصل لابن يعيش 6/96، وشرح الأشموني 3/49.

(248) البيت من السريع، وهو في ديوان الأعشى ص 193، وأوضح المسالك 3/295، وشرح الأشموني 3/47.

(249) حاشية الصبان 3/47.

(250) ينظر الكتاب 1/421، والأصول لابن السراج 2/25، شرح الأشموني 3/61.

(251) شرح ابن عقيل 2/180، وحاشية الخضري 2/52، والنحو الوافي 3/473.

(252) الكتاب لسيبويه 1/422، والتصريح 2/109.

(253) شرح المفصل لابن يعيش 2/55، وشرح الكافية في النحو للرضي 1/310.

(254) شرح التسهيل لابن مالك 3/307.

(255) الهمع 2/117، شرح الأشموني 3/61.

(256) التصريح 2/110، والنحو الوافي 3/439.

(257) ومع كثرته هذه فإنه مقصور على السماع كوقوعه حالاً، وإن كان أكثر من النعت.

(258) مذهب الأكثرين أنه يشترط في النعت أن يكون مشتقاً، ومن ثم تأولوا ما ليس بمشتق، وذهب جمع محققون كابن الحاجب إلى أنه لا يشترط في النعت كونه مشتقاً،

بل الضابط: دلالته على معنى في متبوعه كالرجل الدال على الرجولية (ينظر شرح المفصل لابن يعيش 48/1، وشرح الكافية في النحو للرضي 303/1).

(259) قد خالف كل من الفريقين مذهبه في باب الحال في «أتيته ركضاً» فقال البصريون: إن (ركضا) بمعنى (راكضا)، وقال الكوفيون: أنه على حذف مضاف، وقد يقال: إن كلا ذكر في كل من الموضعين ما هو بعض الجائز عنده. (ينظر حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندي 217/2، وحاشية الصبان 64/3).

(260) شرح المفصل لابن يعيش 250/2، وشرح الأشموني 64/3.

(261) الكتاب 422/1.

(262) شرح المفصل لابن يعيش 50/2.

(263) الأصول في النحو لابن سراج 31/2، وشرح المفصل لابن يعيش 501.

(264) البيت نسب في اللسان مرة لكثير، مادة (عدل) 2838/3، وليس في ديوانه، ونسب مرة أخرى مادة (قنع) 5753/3 للبعيث.

(265) الآية 21 من سورة ص.

(266) الخصائص 206/2-207.

(267) من الآية 185 من سورة آل عمران، ومن الآية 35 من سورة الأنبياء، ومن الآية 57 من سورة العنكبوت.

(268) من الآية 95 من سورة مريم.

(269) مغني اللبيب 218/1، والهمع 73/2.

(270) من الآية 29 من سورة الإسراء.

(271) من الآية 30 من سورة الحجر، ومن الآية 73 من سورة ص.

(272) من الآية 13 من سورة الإسراء.

(273) من الآية 33 من سورة الأنبياء

274) من الآية 16 من سورة النمل.

(275) النهر الماد لأبي حيان 59/7.

(276) من الآية 22 من سورة يونس.

(277) من الآية 120 من سرة هود.

(278) الكليات لأبي البقاء الكفوي 76/4.

(279) هو: المبارك بن محمد بن عبدالكريم بن عبدالواحد الشيباني، مجد الدين، أبوالسعادات، الجزري، الأربلي، المشهور بأبي الأثير. من تصنيفاته النهاية في

الغريب في الحديث، والباهر في الفروق في النحو، وغيرهما، توفي سنة 606هـ (البغية 274/2).

(280) النهاية في غريب الحديث والأثر للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير 198/4، تحقيق/ محمود محمد الطناحي ط دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(281) مغني اللبيب 220/1.

(282) حاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 107/1.

(283) من الآية 95 من سورة مريم.

(284) من الآية 87 من سورة النمل.

(285) من الآية 116 من سورة البقرة.

(286) الخصائص 335/3، 336.

(287) شرح التسهيل لابن مالك 300/3.

(288) من الآية 60 من سورة البقرة .

(289) من الآية 71 من سورة الإسراء.

(290) البحر المحيط 229/1.

(291) من الآية 111 من سورة النحل.

(292) البيت لعنترة في معلقته المشهورة وهو في ديوانه صـ 196، وبحره الكامل، ينظر البيت في سر صناعة الإعراب 181/1، وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لأبي بكر الأنباري صـ 312، والهمع 184/1.

(293) البحر المحيط 542/5.

(294) من الآية 52 من سورة القمر.

(295) من الآية 38 من سورة المدثر.

(296) من الآية 53 من سورة المؤمنين ومن الآية 32 من سورة الروم.

(297) مغني اللبيب 220/2-221

(298) الآيات 93، 94، 95، من سورة مريم.

(300) من الآية 87 من سورة النمل.

(301) شرح التسهيل لابن مالك 300/3، 301.

(302) البحر المحيط 220/6.

(303) نتائج الفكر صـ 216.

(304) الآية 95 من سورة مريم.

(305) أخرجه مسلم في كتاب البر رقم 55 ومسند الإمام أحمد 160/5.

(306) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة وهو في مسند الإمام أحمد 321/3.

(307) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع 347/1 حديث رقم 477، وأبو داود، كتاب الصلاة باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع.

(308) من الآية 36 من سورة الإسراء.

(309) مغني اللبيب 224/1.

(310) من الآية 93 من سورة آل عمران.

(311) من الآية 38 من سورة الإسراء.

(312) أحكام (كل) وما عليه تدل، علي بن عبدالكافي السبكي صـ 116-117 ت. د/جمال عبدالعاطي مخيمر ط حسان 1985هـ، وألفاظ الخصوص والعموم دراسة تفصيلية لغوية ، د. سمير أحمد عبد الجواد صـ 110.

(313) من الآية 26 من سورة الرحمن.

(314) بدائع الفوائد لابن قيِّم الجوزية 215/1.

(315) من الآية 84 من سورة الإسراء.

(316) من الآية 40 من سورة العنكبوت.

(317) من الآية 54 سورة الأنفال.

(318) البحر المحيط 508/5.

(319) نتائج الفكر صـ 218.

(320) من الآية 40 من سورة يس.

(321) من الآية 93 من سورة الأنبياء.

(322) من الآية 54 من سورة الأنفال.

(323) من الآية 84 من سورة الإسراء

(324) من الآية 14 من سورة ق .

(325) من الآية 285 من سورة البقرة.

(326) نتائج الفكر صـ 219.

(327) ألفاظ الخصوص والعموم صـ 113.

(328) من الآية 2 من سورة الرعد، ون الآية 13 من سورة فاطر، ومن الآية 5 من سورة

الزمر.

(329) من الآية 135 من سورة طه.

(330) من الآية 19 من سورة ص .

(331) من الآية 39 من سورة الفرقان.

(332) من الآية 40 من سورة العنكبوت.

(333) من الآية 84 من سورة الإسراء

(334) من الآية 285 من سورة البقرة.

(335) من الآية 41 من سورة النور.

(336) من الآية 116 من سورة البقرة.

(337) بدائع الفوائد 215/1، وألفاظ الخصوص والعموم صـ 115.

(338) ينظر شرح التسهيل لابن مالك 407/4، وحاشية يس على شرح الفاكهي لقطر الندى 109/1.

(339) الكتاب لسيبويه 207/1، وشرح الكافية في النحو للرضي 153/2.

(340) التصريح 272/2-273، والصبان 66/4.

(341) السبعة لابن مجاهد صـ 390.

(342) من الآية 25 من سورة الكهف.

(343) التصريح 273/2، والصبان 66/4.

(344) الصبان 66/4.

(345) هو : ابراهيم بن السري بن سهل، أبو اسحاق، الزجاج، من تصانيفه: معاني القرآن وإعرابه والاشتقاق ، والنوادر، توفي سنة 311هـ (البغية 311/1).

(346) معاني القرآن وإعرابه 278/3.

(347) هو: عثمان بن أبي بكر بن يونس، بن الحجاب الكردي، الدويني، النحوي، صاحب الكافية وشرحها في الصرف توفي 3646هـ (البغية 311/1)

(348) شرح الكافية في النحو للرضي 155/2.

(349) الكتاب 208/1.

(350) البيت من الوافر، وهو في الكتاب 208/1، 162/2، وشرح المفصل 21/6، والهمع 135/1، والفتاء: الشاب من فتِى يفتي.

(351) الصبان 69/4.

(352) شرح الكافية في النحو للرضي 154/2.

(353) من الآية 160 من سورة الأعراف.

(354) شرح الأشموني 69/4.

(355) الرجز لأبي النجم العجلي في الأشباه والنظائر 200/4، والدر المصون 357/3.

(356) الكشاف 124/2.

(357) من الآية 23 من سورة ص.

(358) التصريح 273/1، وشرح الأشموني 69/4، والصبان 69/4.

(359) الصبان 69/4.

(360) شرح التسهيل 393/4.

(361) الكتاب 291/1، والمقتضب 55/3، والأصول 315/1.

(362) شرح جمل الزجاجي لابن عصفور 46/2.

(363) البسيط لابن أبي الربيع 246/1.

(364) شرح التسهيل لابن مالك 420/4، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور 48/2، والمقرب صـ 340.

(365) حاشية الصبان 79/4.

(366) حاشية الشمني صـ 17، والصبان 79/4.

(360) شرح الكافية في النحو للرضي 96/2، وشرح التسهيل لابن مالك 420/4.

بنية سمات المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة

عبدالحق العمري(*)

نسعى في هذا المقال إلى تبيان سمات المصدري الموصول باعتباره مقولة وظيفية. ولتحقيق هذا الهدف نحدد، في البداية، الموصولات في اللغة العربية ونوعي الصلة، ثم نبين بنية سمات المصدري الموصول في اللغة العربية على ضوء البرنامج الأدنى المتبنى في تشومسكي (1995 و1998 و1999 و2001)، قصد معرفة مختلف مستويات السمات وأنماطها وكيفية تفاعلها.

1 - الموصولات في اللغة العربية:

يعتبر الموصول كلمة مبهمة تحتاج إلى ما يوضحها ليزول إبهامها وغموضها. ومعنى الموصول أنه لا يتم معناه بنفسه ويفتقر إلى كلام بعده تصله به ليتم اسما، فإذا تم بما بعده كان حكمه حكم سائر الأسماء التامة. والجملة الواقعة بعد الموصول تسمى جملة الصلة وهي التي تزيل الغموض وتوضح الإبهام. يقول المبرد: «واعلم أن الصلة موضحة للاسم؛ فلذلك كانت في/ هذه الأسماء المبهمة، وما شاكلها في المعنى؛ ألا ترى أنك لو قلت: جاءني الذي، أو مررت بالذي لم يدلك

(*) كلية الآداب - سايس - فاس - المغرب.

ذلك على شيء حتى تقول مررت بالذي قام، أو مررت بالذي من حاله [كذا وكذا]، أو بالذي أبوه منطلق. فإذا قلت: هذا أو شبهه وضعت اليد عليه»[1].

ويشكل الموصول رابطا بين جملة دامجة وجمل مدمجة لتشكيل جملة مركبة. فإذا تأملنا الجملة:

«قام الطالب الذي نجح في الامتحان».

يتبين لنا أنها تضم جملتين؛ ضمت الجملة المدمجة إلى الجملة الدامجة على النحو التالي:

- الجملة الدامجة: قام الطالب.
- الجملة المدمجة نجح الطالب في الامتحان.

وبدخول المصدري الموصول «الذي» يتم الاستغناء عن الاسم المكرر (الطالب) ونحصل على جملة واحدة مركبة هي:

قام الطالب الذي نجح في الامتحان.

وانطلاقا من الاعتماد على بعض كتب التراث العربي واللسانيات الحديثة يتبين أن هناك مجموعة من الأدوات التي تقوم بالوصل والتي يمكن إجمالها في الموصولات التالية: «الذي» و«التي» و«اللذان» و«اللتان» و«الذين» و«اللائي» و«اللواتي» و«من» و«ما» و«ال» و«أي» و«أية» و«ذو الطائية» و«مهما» و«كيفما» و«وقتما» و«بعدما» و«حيثما» و«قلما» وأنّ و«أنّ» و«كي» و«لو» و«ذا».

إذا تأملنا الموصولات (relatives) أعلاه يمكننا تقسيمها إلى الأقسام التالية:

- **القسم الأول**: يضم الذي ومشتقاته: «التي» و«اللذان» و«اللتان» و«الذين» و«الأولى» و«اللائي».

- **القسم الثاني**: يتضمن معنى الذي مثل: «من»و«ما»و«أي»و«أية»و«ال» و«ذو».
- **القسم الثالث**: موصولات مركبة، وهي موصولات معقدة البناء تتضمن الظرف مثل: «وقتما»، «حيثما»، «بعدما»، «كيفما» أو تتضمن الفعل مثل: «قلما».
- **القسم الرابع**: يشمل: «أن»و«أن»و«كي»و«ما»و«لو».

ولكل قسم خصائص تميزه عن غيره، نبينها على الشكل التالي:

فالقسم الأول المنحصر في الذي ومشتقاته يقوم بالوصل لا غير، أي تنحصر وظيفته في الوصل كما في الأمثلة التالية:

- قام الطالب الذي نجح في الامتحان.
- قام الطالبان اللذان نجحا في الامتحان.
- قامت الطالبات اللواتي نجحن في الامتحان.

أما القسم الثاني الذي يتضمن معنى «الذي»، فلا يقوم بالوصل إلا إذا تضمن معنى الذي مثل:

- شاهدت من فاز (أي شاهدت الذي فاز).
- شاهدت ما شاهدت (أي: شاهدت الذي شاهدت).
- نعم الطالب الناجح (أي: نعم الطالب الذي نجح).
- يعجبني أيهم قام (أي: يعجبني الذي قام).

ويقوم هذا القسم من الموصولات بغير الوصل، كما في الأمثلة التالية:

• من صاحب الصف الأول؟	من	← للاستفهام
• ما لاحظت أحدا	ما	← للنفي
• أيهم جود القرآن؟	أي	← للاستفهام
• جاء الطالب	ال	← للتعريف

أما القسم الثالث فطبيعته المعجمية مختلفة عن الموصولات في القسمين الأول والثاني، إذ يرتبط بالظرف كما هو الحال في الأمثلة الآتية:

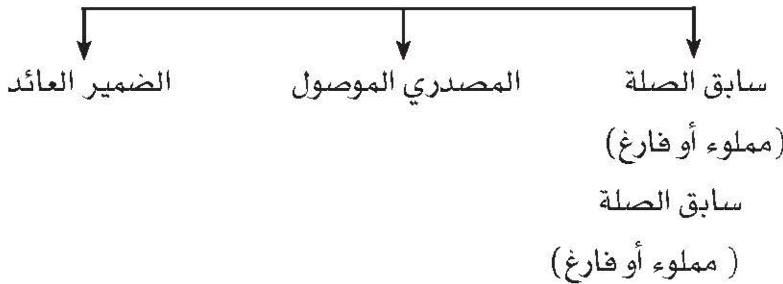
- سنقاتل كيفما كان الحال.
- سنواجه العدو مهما كلفنا الأمر.
- سنسافر وقتما تأتي.

ويختلف القسم الرابع عن الأصناف السابقة في كون الموصول يؤول مع الفعل بمصدر كما في الأمثلة التالية:

- يعجبني أن يفوز زيد بالجائزة.
- وددت لو تقدم العرب.
- جئت لكي أطلعك على مستجدات الملف.

ويؤول المصدري الموصول «أن» مع الفعل «يفوز» بالمصدر «فوز» والمصدري الموصول «لو» مع الفعل «تقدم» يؤول بالمصدر «تقدم» والمصدري الموصول كي مع الفعل «أطلعك» يؤول بالمصدر «اطلاعك».

وبالنظر إلى تركيب بنية الصلة نلاحظ أنها تعتمد على العناصر الأساسية التي توضحها الخطاطة التالية[2]:



بناء على الأمثلة السابقة وعلى الخطاطة أعلاه يمكن تقسيم الصلة إلى قسمين نعرض لهما فيما سيأتي.

2 - الصلة الحرة والصلة المقيدة:

يلعب الرأس الاسمي الوارد قبل الموصول دورا أساسيا في تحديد نوع الصلة، إذ عليه يبنى تقسيم الصلة إلى قسمين: قسم يقبل ظهور الرأس الاسمي (المركب الحدي) قبله، ويتعلق الأمر بالموصول «الذي» ومشتقاته. كما يقبل هذا القسم غياب الرأس دون أن ينتج عن ذلك لحن للجمل الوارد فيها. فإذا تأملنا المثالين التاليين:

1) فاز العداء الذي استعد جيدا.

2) فاز الذي استعد جيدا.

ففي الجملة (1) ورد المركب الاسمي (العداء) قبل الموصول الذي، وفي الجملة (2) ورد الموصول دون مركب حدي أو ورد مع مركب حدي فارغ دون أن يخل ذلك بسلامة الجملة، مما يعني أن الموصول «الذي ومشتقاته» يسمح بظهور الرأس الاسمي قبله، كما يسمح بغيابه. وتسمى الصلة التي تسمح بظهور مركب حدي قبل الموصول صلة مقيدة أي مقيدة بالرأس الاسمي أو السابق كما حددنا سالفا.

وقسم لا يقبل ظهور رأس اسمي قبله لأن بظهوره تلحن الجملة. والموصولات التي لا تقبل ظهور الرأس قبلها هي: «من» و«ما» و«وقتما» و«كيفما» و«أينما»...

فإذا تأملنا الجمل التالية:

أ) شاهدت ما حدث.

ب)* شاهدت الشيء ما حدث.

ج) سمعت من ألقى الدرس.

د)* سمعت الرجل من ألقى الدرس.

فالجملتان الاسميتان (أ و ج) اللتان لا يظهر فيهما الرأس الاسمي مع الموصولين «من» و«ما» سليمتان، لكن بظهور الرأس تتحول الجملتان

إلى جملتين لاحنتين.(نموذج ب و د) وتسمى الصلة التي لا تسمح بظهور الرأس صلة حرة لأنها ترد بدون سابق.

كما يلعب الربط العائدي دورا في التمييز بين الصلتين (الصلة المقيدة والصلة الحرة). ففي الصلة الحرة يوجد الربط العائدي بين الموصول والضمير العائد، بينما تحتاج الصلة المقيدة إلى ربطين ضروريين، بين السابق الموصول والضمير العائد. يقول الفاسي الفهري (1985م): «يختلف الربط العائدي في الصلات المقيدة (restrictive relatives) عنه في الصلات الحرة (free relatives) وفي الجمل الصفات. ففي إطار ما ندعوه بالإستراتيجية العائدية (resumptivestrategy)، وهي التي تهمنا هنا، يقوم الربط العائدي بين الموصول والضمير العائد في الصلة الحرة، أو بين السابق رأس التركيب الصفي في البنية الصفية التي لا تتضمن موصولا و بين العائد. وفي مقابل هذا، نجد ربطين ضروريين في الصلة المقيدة، بين السابق والموصول والضمير العائد»(3).

وأشار الفاسي الفهري إلى الروابط الممكنة في الصلة المقيدة، وحددها في ثلاثة عناصر كالتالي:

أ - الربط بين الرأس الاسمي والموصول.

ب - الربط بين الموصول والعائد.

ج - الربط بين الرأس الاسمي والعائد.

ففي جملة تحتوي على صلة مقيدة مثل:

جاء الباحث الذي كتب المقال.

هناك ربط بين الرأس الاسمي (الباحث) وبين الموصول «الذي»، وهناك ربط بين الموصول والعائد الضمير «هـ»، وهناك ربط بين «الباحث» والعائد الضمير.

إذن هناك ثلاثة روابط ممكنة في الصلة المقيدة، إلا أن هناك رابطين ضروريين في الصلة المقيدة. مثل:

جاء الطالبان اللذان شاهدت.

فهذه الجملة اشتملت على رابطين: ربط بين الرأس الاسمي «الطالبان» والمصدري الموصول «اللذان». أي أن «اللذان» تتطابق في الجنس والعدد مع المركب الحدي الطالبان.

يتبين من خلال ما تقدم أن الصلة نوعان صلة مقيدة بوجود رأس اسمي قبلها أو مركب حدي، وصلة حرة لا يأتي قبلها مركب اسمي.

وبعد عرضنا للموصولات وأنواعها وأنواع الصلة نبرز سمات المصدري الموصول في الصلة المقيدة وكيفية تفاعلها في ضوء البرنامج الأدنى.

3 - سمات الموصول في بنية الصلة المقيدة في ضوء البرنامج الأدنى:

3-1 - البرنامج الأدنى:

تشكل أبحاث تشومسكي (1995-1998-1999-2001) الإطار العام للبرنامج الأدنى (the minimalist program)، ويشكل كتاب تشومسكي (البرنامج الأدنى) الصيغة الأولى لهذا البرنامج الذي يتميز بالمقاربة الاشتقاقية، حيث يتم اشتقاق الجملة من المعجم[4] الذي يضم مجموعة من السمات (features)، ثم تنتقى الألفاظ للدخول في العمليات الحوسبية المتمثلة في الضم والنقل[5]، ثم تصل العمليات الحوسبية إلى نقطة التهجية (spellout) التي ينقسم فيها النسق الحوسبي (the computational system) إلى مستويين: مستوى الصورة الصوتية (Phoneticfrom)، ومستوى الصورة المنطقية (logicalfrom). ويتعلق هذان المستويان بالتمثيلات الصوتية والدلالية التي تتقاطع على التوالي

مع النسق النطقي المرتبط بالجانب الصوتي، ومعه النسق التصوري القصدي المرتبط بالجانب الدلالي. وتشكل أبحاث تشومسكي (-2001 1998-1999) الصيغة الثانية للبرنامج الأدنى، وهي صيغة قوية احتفظ فيها تشومسكي بالأسس العامة للبرنامج الأدنى. وعلى منوال الصيغة الأولى فإن تشومسكي يعتبر الضم أهم العمليات الحوسبية، وقد ظل محافظا على مختلف الصياغات المقدمة في تشومسكي (1995م) إلا أنه استغنى عن عملية فحص السمات[6] وعوضها بطابق (Agree). التي تؤسس لعلاقة المقولة (أ) والسمة (س) في فضاء تركيبي محدد.

وأصبحت السمات في البرنامج الأدنى تحتل مكانة هامة في بنية النحووفي العمليات التركيبية، ذلك أن البرنامج الأدنى يستند إلى اقتراح مفاده أن النحو الكلي يقدم شيئين: مجموعة من السمات أو الخصائص اللغوية والعمليات التي تنطبق على هذه السمات لتوليد العبارات اللغوية، فمهمة النحو، أو النسق الحوسبي هي تحويل السمات اللغوية إلى عبارات لغوية[7]. وزاد الاهتمام بها لأنها تشكل مفهوما أساسيا متعلقا بالآليات المستخدمة في وصف اللغات وتفسير سلوكها ذلك أن السمات تحيل على خصائص الكيانات اللغوية بمختلف مستوياتها وأنماطها (صواتيا وتركيبيا ودلاليا) فتعد السمات هدفا لمختلف آليات هذا التأليف من عمليات وقواعد.

وتثير السمات مجموعة واسعة من القضايا أهمها طبيعة السمات، وقضايا هندستها وقضايا تفاعلها. وتتعلق طبيعة السمات بتحديد مختلف الطبقات في مستويات النحو وحصر لائحة السمات في كل طبقة وتمييز الكل منها من الخاص وهذا يهم أنساق السمات المولدة للكيانات والعلاقات التركيبية[8].

3-2 - **أنواع السمات:**

بالعودة إلى أعمال تشومسكي (1995م) نجد أن المعجم يتضمن مجموعة من السمات؛ سمات صواتية تتحقق في المستوى الصواتي، وسمات دلالية تتحقق في المستوى الدلالي وسمات نحوية أو شكلية تقوم بدور أساسي في الإجراءات النحوية. كما ميز تشومسكي (1995م) بين نوعين من السمات، سمات ملازمة الوحدات المعجمية وسمات سياقية تزداد اعتباطا حين تدخل الوحدة المعجمية إلى التعداد. وميز تشومسكي أيضا بين السمات القوية والسمات الضعيفة ومن نتائج هذا الفصل التمييز بين النقل الظاهر (overtmovement) والنقل الخفي (covertmovement). فالسمة القوية تشكل عملية نقل واضحة قبل التهجية (spellout) وتؤدي إلى السلكية التي تفضي إلى تكوين السلسلة.

أما السمات الضعيفة فيتأجل فيها النقل إلى ما بعد التهجية، حيث تنتقل السمات بشكل خفي في الصورة المنطقية. وفي سياق تصنيف تشومسكي للسمات نضيف تمييزه بين السمات المؤولة والسمات غير المؤولة التي تحذف (Delet) وقد تمحى.

3-3 - **سمات المصدري الموصول في بنية الصلة المقيدة:**

يرجع تصنيف تشومسكي السمات إلى أقسام متعددة لكونها تشكل مدار البرنامج الأدنى نظرا لأهميتها ومميزاتها. وسنقدم فيما سيأتي السمات التي يتضمنها الموصول في بنية الصلة المقيدة.

فلاشتقاق العبارة اللغوية: «قام زيد الذي نجح في الامتحان».

نفترض أن التعداد (Numeration) يتضمن مفرداتها (الوحدات المعجمية):

(جاء - زيد - الذي - نجح - في - ال - امتحان)

الوحدات المعجمية	السمات الأصلية(الملازمة)	السمات السياقية(الاختيارية)
جاء	[+ فعل]	[+ زمن[]+ تطابق]
زيد	[+ اسم[ ]+شخص[]+ إنسان]	[+إعراب[ ]+ تعريف[]+ عدد]
الذي	[+مص[ ]+ ذكر[+ تعريف]	[+ تطابق[] + إعراب]
نجح	[+ فعل]	[+ تطابق[]+ زمن]
في	[+ حرف]	[+ إسناد الجر]
الامتحان	[+ اسم]	[+ إعراب [] + تعريف]

تتضمن الوحدات أعلاه سمات أصلية ملازمة ومعطاة في التعداد[9] سمات أصلية وسمات سياقية تضاف حين تدخل الوحدات المعجمية إلى النسق الحوسبي مثلما يوضح الجدول أسفله.

وبالنظر إلى تقسيم تشومسكي (1995م) السمات إلى سمات مؤولة، وسمات غير مؤولة، يتبين أن السمات المؤولة هي السمات الأصلية الملازمة للوحدات المعجمية مثل السمات المقولية (اسم، فعل). أما السمات غير المؤولة فتسند لها قيم فارغة، وهي بذلك تكون غير مقيمة (Unvalued)، في حين أن السمات المؤولة تكون موسومة (valued)، وهذا يمثل الفرق بين السمات غير المؤولة ذات الطبيعة السياقية، والسمات المؤولة ذات الطبيعة الملازمة[10]، وتملك السمات غير المؤولة خصائص تتجلى فيما يلي:

أ – توسم بمقتضى طابق لكي يتمكن الاشتقاق.

ب – بمجرد ما توسم فإنها تختفي عن الاشتقاق.

ج – ينبغي أن تتحول إلى الصورة الصوتية بواسطة التحويل (Transfer) قبل إلغائها، لأن لها انعكاسا صوتيا.

وبالنظر إلى الجدولة السابقة المتعلقة بالسمات يتبين أن المصدري الموصول

يتضمن سمة مؤولة [+ تعريف] حيث يولد في المعجم حاملا لهذه السمة، بمعنى أنها ملازمة له في المدخل المعجمي مثله مثل الموصولات المشتقة منه. ويتضمن المصدري الموصول «الذي» باعتباره يتوزع مع الصلات المقيدة سمات غير مؤولة سياقية تتمثل في سمة الإعراب وسمة التطابق.

3-3-1 - سمات الإعراب:

تنتمي سمة الإعراب إلى السمات النحوية (Formalfeature) التي تضم حسب تشومسكي (1995م) الأصناف التالية[11]:

أ - السمات المقولية.

ب - سمات العدد والجنس و الشخص.

ج - سمات الإعراب.

د - سمة قوية، حيث السمة مقولية.

تشكل سمات الإعراب، إذن، جزءاً من السمات النحوية، وتقسم هذه السمات إلى قسمين: سمات اسمية، وسمات فعلية نحددها فيما يلي:

تتميز السمات الاسمية الإعرابية بكونها سمات لا تحتاج إلى إدخالها في المعجم، لأن الاسم يملكها بحكم انتمائه إلى مقولة الاسم، كما تتنبأ بذلك مبادئ النحو، ولا شيء في المعجم يدل على أن الاسم منصوب أو مرفوع أو مجرور. فهذه السمات الإعرابية تحددها مبادئ النحو، وتسند إلى الاسم عند دخوله التعداد.وبعبارة أوضح، فالإعراب في الوحدة المعجمية «زيد» تحدده مبادئ النحو وتكمن سياقية الإعراب في أن الاسم يأخذ إحدى السمات الإعرابية في التعداد. وتقوم مبادئ

النحو أثناء الحوسبيةمن التعداد إلى الصورة المنطقية بتحديد ما إذا كانت هذه السمة نصبا أو رفعا أو جرا. أما السمات الإعرابية الفعلية فهي سمات ملازمة، خلافا للسمات الاسمية. فالفعل (كتب) في المثال الآتي: «كتب الباحث المقالة».

يملك في المعجم سمة ملازمة [+ نصب]، أي أنه يملك القدرة على إسناد النصب. وتتميز السمات الإعرابية الاسمية والفعلية في كونهما يشتركان في خاصية واحدة هي سمة [+ مؤول]، فزيد يملك سمة سياقية [+إعراب]وهي سمة غير مؤولة التي تعني أن الإعراب لا يساهم في التأويل في الصورة المنطقية، ولذا يجب أن يحذف ليتقاطع الاشتقاق(12).

2-3-3 - **سمة التطابق:** (Agreement)

من مميزات مكونات جملة الصلة التطابق في مجموعة من السمات على نحو ما سيتبين لاحقا في هذا المقال. وقد صنف التطابق قبل البرنامج الأدنى ضمن المقولات الوظيفية. لكن تشومسكي (1995م) أعاد النظر فيه، ولم يعتبر التطابق مقولة وظيفية. ورغم ذلك، لازال التطابق يلعب دورا أساسيا في ضبط العلاقات التركيبية. ويتألف التطابق من مجموعة من المكونات توثق الصلة بين أجزاء التركيب. وتتمثل هذه المكونات في الشخص والجنس والنوع والعدد والإعراب والتعيين. وأصبح التطابق مسؤولا عن مسارات اشتقاق الجملة.

لنتأمل الأمثلة التالية لفهم سمة التطابق ودورها في سلامة اشتقاق بنية الصلة المقيدة:

1) جاء الطالب الذي كتب الدرس.

2) جاء الطالبان اللذان كتبا الدرس .

3)* جاء الطالب اللذان كتبا الدرس .

4)* جاء الطالبان الذي كتبا الدرس.

5)* جاء الطالبان اللذان كتب الدرس.

إذا علمنا أن التطابق يخضع للخصائص التالية:

- يكون التطابق في المبنى مخصص- رأس.
- يكون التطابق في مجال محلي.
- يكون التطابق في المبنى رأس - رأس (يكون التطابق نوعا من الإدماج).

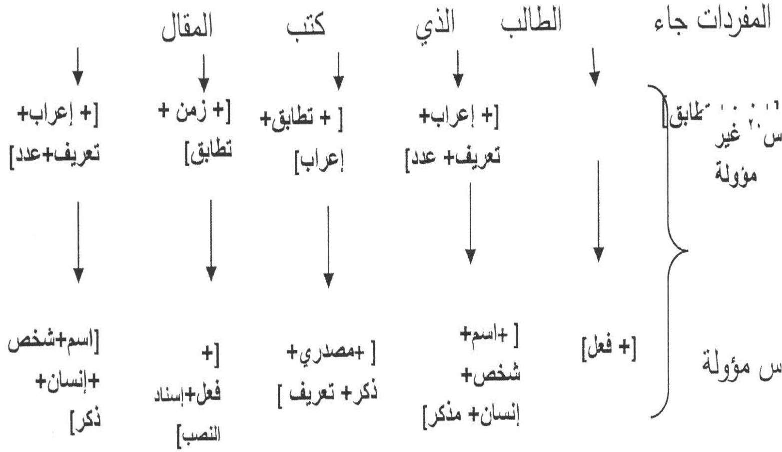
أمكننا الآن فهم سلامة اشتقاق الجمل أعلاه أو لحنها. ففي (ج 1) وقع التطابق بين «الطالب» و«الذي» و«الضمير العائد» في سمة التعريف والتذكير والإفراد والإعراب. ووقع التطابق في جميع السمات بين مكونات الصلة في(ج 2) مما يفسر سلامة اشتقاقها. أما (ج 3) فلحنها ناتج عن غياب التطابق بين السابق الاسمي «الطالب» والمصدري الموصول «اللذان» في العدد. ويفسر لحن (ج 4) بغياب سمة التطابق بين المصدري الموصول «الذي» والمركب الاسمي السابق «الطالبان» (أو المركب الحدي). أما (الجملة 5) فلحنها ناتج عن غياب التطابق في سمة «العدد» بين الضمير العائد والمصدري الموصول «اللذان». وتبعا لتشومسكي (1998م) فإن السمات لم تعد تفحص لذلك عوض الفحص بعملية طابق.

وتقوم هذه العملية (طابق) بمحو السمات غير المؤولة للمسبار (Probe) والهدف (goal) اللذين يمثلان قطبي العملية. والمسبار هو العنصر المتطابق الذي يملك السمات غير المؤولة[13]. وينبغي أن توافق سماته سمات الهدف المؤولة. وتقوم عملية «طابق» بموافقة سمات الهدف بسمات المسبار. وتطبق طابق وفق القيود التالية:

أ – تنطبق العملية طابق بين المسبار والهدف إذا كان الهدف نشيطا بحكم امتلاكه سمات غير مؤولة.

ب – لنطبق ذلك على جملة الصلة المقيدة التالية:

جاء الطالب الذي كتب المقال.



تطلعنا الخطاطة أعلاه على أن مكونات الصلة المقيدة تتضمن سمات مؤولة وسمات غير مؤولة. وبالنظر إلى شروط عملية طابق يمكن تطبيق هذه العملية في المثال أعلاه، فالمسبار (PROBE) هو العنصر المتطابق الذي يملك السمات غير المؤولة(14)، مثل «الطالب» الذي يملك سمة [+ تعريف] سمة غير مؤولة، وهي توافق سمة [+ تعريف] المؤولة بالنسبة للمصدري الموصول «الذي» حيث وقع التوافق (matching) في سمة التعريف بين المسبار والهدف. وتقوم عملية طابق بمحو السمات غير المؤولة لقطبي العملية المسبار والهدف.

كما أن المصدري «الذي» يملك سمة مؤولة هي [+ إعراب] فهو إذن مسبار وكتب هدف لأنه يملك سمة مؤولة [+ إسناد النصب] مما يجعل التوافق بين المسار والهدف في سمة الإعراب. وتجدر الإشارة

إلى أن السمات غير المؤولة هي محركات النقل، حيث تقوم السمات غير المؤولة بدور هام في تحريك العمليات الحوسبية. وتبعا لتشومسكي (2001) فإن المصدري له سمات فارغة مكتملة، ويعني الاكتمال في السمات الفارغة التوافق في جميع السمات التطابقية.

الهوامش

(1) المبرد: المقتضب ج 3. ص. 197.

(2) انظر: السعيدي (2005). ص. 352.

(3) انظر الفاسي الفهري (1985)، ج 2، ص 80.

(4) انظر تشومسكي (1995) ص 235.

(5) انظر تشومسكي (1995) الفصل الرابع.

(6) انظر نظرية الفحص (chekingthory) في تشومسكي (1995) ص 279 وما بعدها.

(7) انظر تشومسكي (1998) والرحالي (2003) ص 24.

(8) انظر محمد غاليم (2010) «السمات في التحليل اللغوي» منشورات مختبر اللسانيات والتواصل. كلية ابن امسيك، الدار البيضاء ص 9 وما بعدها.

(9) لمعرفة مزيد من التفاصيل عن التعداد (Numeration) انظر تشومسكي (1995) ص 225.

(10) انظر بوكيلي حسن (2010).

(11) انظر تشومسكي (1995) ص 277 في معرض حديثه عن أنماط السمات (Types of fatures).

(12) انظر الرحالي (2003) ص 25.

×علامة لحن الجملة.

(13) انظر الرحالي (2003) صفحة 32.

(14) انظر الرحالي (2003) ص 32.

كتاب (محاولات في النقد) لمحمد محمد علي

قراءة نقدية

أبو صباح علي الطيب(*)

مقدمـــة:

صدر كتاب (محاولات في النقد) للشاعر والناقد السوداني الراحل الأستاذ/ محمد محمد علي، في مائة وتسعين صفحة عن دار البلد للطباعة والنشر بالخرطوم في السودان، في العام 1998م، والطبعة التي اعتمدنا عليها هي الطبعة الأولى، وتضمن الكتاب مجموعة من المقالات التي نشرت في الصحف السودانية في الفترة مابين 1952، والعام 1958م، وهو كتاب متعدد الوجوه، يجيل أنظارنا بين آراء نقدية متباينة تتناول تجربة الشاعر أبي نواس، ونقد موقف طه حسين من ديوان (أصداء النيل) للشاعر عبد الله الطيب، وجماع الشاعر الإنساني، وفكاهة الشاعر خليل عجب الدور، وموقف الناقد النويهي من الفضيلة بين البداوة والحضارة، والأدب السوداني وتاريخه، والغموض في شعر ونثر التجاني يوسف بشير، ونظرة في قواعد اللغة، وفي الأدب والدين.

وتشير فصول الكتاب إلى تنوع الموضوعات وغناها، مثلما تشي - في ذات الوقت - ببراعة الناقد، واتساع ثقافته وعمقها، وامتلاكه أدوات نقده، فضلاً عما تتسم به شخصيته من بعدين هما: التواضع، والاعتداد بالنفس.

(*) أستاذ الأدب والنقد بجامعة أم درمان الإسلامية ومعار إلى جامعة القصيم.

ولعل البعد الأول يتجلى في:

1 - اختيار الناقد (محاولات في النقد) عنواناً لكتابه، وهو عنوان يريك التواضع بين دفتي سفر له خطره في مجال الدراسات النقدية، بما انطوى عليه من تأملات، وفكر، واشتمل عليه من أحكام موصولة بالتراث النقدي العربي، وكان حق الكتاب - في تقديرنا - أن يكون عنوانه: (دراسات في النقد).

وفي ذلك يقول حيدر إبراهيم علي: «جذب انتباهي في كتاب الأستاذ محمد محمد علي عدد من الآراء المجددة... وكان من المفترض أن يكون العنوان المتواضع لكتابه (محاولات في النقد) هو (تجديد النقد) فالكتاب في الواقع يحتوي على الكثير من الأفكار التجديدية التي كانت تحتاج إلى الكثير من المتابعة، والنقاش»[1]. وإلى ذات الرأي يشير عبدالمنعم عجب الفيا عندما يقول: «والحق أن عنوان الكتاب (محاولات في النقد) فيه كثير من التواضع بالنسبة لقيمته الأدبية، ورصانة أسلوبه، ومتانة أفكاره التجديدية التي لاتزال طازجة، وكأنها كتبت للتو، فكل القضايا التي تناولها هذا الكتاب لاتزال ساخنة، ومحفزة للتفكر والنقاش، وليس من بينها قضية واحدة، أو مقال واحد يمكن أن يهمل، أو يغض الطرف عنه»[2].

2 - وفي قوله عن مسوغات نشر مقالاته تلك «... وإنما عنيت بنشرها لأني رأيتها تتضمن أفكاراً وخواطر لم تنل ما كنت أرجوه لها من المناقشة والتمحيص، وظننت أن في نشرها في كتاب يلبث في يد القارئ، وفي إعادة مناقشتها المتأنية فائدتين: فائدة للحركة الأدبية في محيطنا الأدبي، وخاصة حركة النقد، وفائدة أخرى تعود عليَّ أنا بتصحيح أفكاري، وتنقية معتقداتي الأدبية من شوائب الخطأ»[3]. فالمقالات عنده تتضمن أفكاراً وخواطر، ولم يقل آراء

نقدية، فضلاً عما تنطوي عليه عبارة (وفائدة أخرى تعود عليَّ...) من تواضع، فهو لا يقطع بصحة أحكامه، ولا يرى فيها الرأي الأخير، مثلما لا يرى ضيراً في مراجعتها في ضوء آراء الآخرين.

ولكن هذا الروح - قرين مثل هذه المواقف - لا يلبث أن يتحول إلى نقد عنيف حالما دخل الناقد في خصومات نقدية.

أما البعد الثاني: (الاعتداد بالنفس)، فهو أوضح ما يكون في الأحكام التي يطالعنا بها الناقد في جملة الآراء النقدية التي اشتمل عليها كتابه، يؤيد ذلك قول صديقه الأستاذ منير صالح: «إن محمداً كان لا يقبل أن يهزم في المعارك النقدية قط، يستعمل في ذلك شتى السبل لإظهار خصمه بمظهر الضعيف الجاهل، ويلاحق خصمه بالنقد العنيف في كل محل يحل به، مما يجعله مرهوباً مهاباً، وهذا إنما يرجع إلى اعتداده بنفسه، وثقته بمعرفته»[4].

وتمتاز لغة الكاتب في (محاولات في النقد) بالقوة، والجزالة، ومتانة الأسلوب، فهو متأثر بالنقد العربي القديم - ميدان معرفته - لا نكاد نرى أثراً لثقافة أجنبية، ولا ظلالاً لنقد غربي فيما كتب ذلك لأن جذور ثقافته اتصلت بحفظ كتاب الله العزيز، وتلقي دروس اللغة العربية، والعلوم الإسلامية بالمعهد العلمي بأم درمان، ثم الالتحاق بكلية دار العلوم بمصر التي تخرج فيها، فضلاً عما اتسم به من ولع بالمعرفة بعامة، وما يتصل منها بحركة النقد الأدبي بخاصة، في عزم، وكفاح مستمرين توجا بنيل الناقد درجة الماجستير عن دراسته بعنوان (الشعر السوداني في المعارك السياسية 2821-1924م). وبتأمل طريقة الناقد محمد محمد علي في مناقشة الأفكار، والآراء، وتحليل النصوص نلفيها تقوم في الغالب على:

1 - استحضار الفكرة، أو الرأي، أو النص.

2 – مناقشة ذلك في ضوء آراء نقدية، ونصوص شعرية تتصل بالموضوع.
3 – تسجيل الملاحظات النقدية.
4 – الانتهاء إلى الحكم (ومعه إما أن يعتد الناقد بنفسه، أو يظهر تواضعه حال الاعتراف بقيمة العمل).

ويعد كتاب (محاولات في النقد) مرآةً لشخصية صاحبه، يحكي أحواله فتراه – في بعضٍ فصوله – واثقاً مطمئناً، وتتبدل به الأحوال، فتريك منه مهاجماً عنيداً، وهو «رجل مطبوع على البوح، وشخصيته في شعره ونثره غاية في الوضوح، فهو مفصح عن آماله، وآلامه، وما يحب، وما يكره، وعن نظرته للثقافة والفنون، وعن مطامحه في الحياة»[5].

على أن سمة أخرى تقف بين ثقة الناقد بنفسه، وبين رؤيته مهاجماً عنيداً، هي جرأته في الرد على الخصوم، وفي تناول موضوعات أثارت ضروباً من الجدل والمناقشة، من ذلك مقالاته بعنوان: (الأدب السوداني وتاريخه) التي يدعو فيها إلى وجوب العناية بالأدب السوداني، وإدخاله ضمن مناهج التعليم بالمدارس السودانية، الأمر الذي تباينت حوله الآراء، واختلفت معه تبعاً لذلك ردود الناقد التي يقول في إحداها: «... وسأقصر حديثي اليوم على النظر في مقالة للأستاذ عبد الرحيم الأمين نشرت بجريدة الأمة العدد «1990» يقول الكاتب المحترم بعد أن أشار إلى أنه قرأ مقالاتي الآنفة الذكر «ورأيي أنه لا يوجد أدب سوداني محلي، يختلف عن المادة العربية التقليدية، التي تنتج في أغلب البلاد العربية الإسلامية. وهي مادة يكثر فيها الشعر، ويقل حظ النثر في فنونه المختلفة، كالقصة، والمقالة، والدراما. ومعنى هذا أنه لا يوجد أدب محلي في مصر، أو سوريا، أو لبنان، أوعدن، وإن كانت هناك سمات شكلية تختلف باختلاف البلاد».

ثم يردف الناقد محمد محمد علي معلقاً: «من غير شك أن هذه الفكرة التي أتحفنا بها الأستاذ فكرة جديدة لم يسبقه إليها أحد فيما

أعلم، وأخشى ألاّ يتبعه فيها أحد، لأنها غريبة كل الغرابة على التفكير الذي اعتاد أن يربط المسببات بأسبابها، والنتائج بمقدماتها...»[6].

وتتفاوت طريقة الناقد، وتختلف أساليبه فيما أشرنا إليه من جرأة، ففي رده على محمود محمد طه، وحديثه عن فلسفته يخاطبه بالقول: «أحب أن تعطي الواقع قسطاً كبيراً من احترامك، وأن تنزل فلسفتك من السماء إلى الأرض، فنحن في أشد الحاجة إلى رجل مثلك قد عرف عند الناس بالإخلاص، وحب الحق والشجاعة في الجهر به»[7]. ونرى صورة أخرى في تعليق الناقد على نقد طه حسين لديوان (أصداء النيل) يلخصها قوله: «إن أستاذنا طه لم يعن العناية التي كنا ننتظرها منه بلباب الديوان وجوهره، وإنما شغل عن ذلك، وشغلنا معه بأعراض يسهل اطراحها إن سلم الجوهر، وقد بالغ في تضخيم هذه الأعراض مبالغة لا نرى ما يشفع لها في شعر الشاعر، وقارئ الشعر اليوم يأمل أن يجد في نقد ناقد مثل الدكتور طه شيئاً غير هذا النقد الفقهي المبالغ فيه...»[8].

وتتمدد هذه الجرأة في كتاب (محاولات في النقد) لنطالع عناوين مثل: (هذا النحو لا حاجة لنا به) ذلك لما ضجر طلاب المعاهد، والمدارس بجمود المواعين التي يقدم فيها الدرس النحوي، وارتفعت أصواتهم بالشكوى من عقم الطرائق التي يسلكها بعض مدرسيه، على أن البلاغة لم تكن استثناءً في ذلك، فأفرد لها الناقد عنواناً مماثلاً (هذه البلاغة لا حاجة لنا بها). ومثل هذا كثير مما حفلت به قراءتنا، وحواه الكتاب مما سنفصله بإذن الله.

وتتناوب مواقف الناقد في كتابه بين النقد المباشر، وبين نقد النقد، وقد اقتصرت قراءة الكتاب على الآراء المتصلة بالتجارب الشعرية، متجاوزة بذلك ما تضمنه من نقد اجتماعي، وآراء في

موضوعات أخرى مختلفة تمس طرفاً من علم الاجتماع، وتحمل رؤى فلسفية تحكي استيعاب الناقد نظرية المعرفة لأفلاطون، وإلمامه بأصول علم الفلسفة، بل وقدرته على توظيف ذلك لخدمة آرائه في الربط بين الأدب، والثقافة المحلية، وفيما تناول من موضوعات شملها الكتاب، ورأينا تجاوزها لسببين الأول منهما: اختلاف طبيعتها عما تناولنا من تجارب شعرية، أو قضايا متصلة بالشعر بما يعطي الدراسة انسجاماً، واتساقاً، والثاني: أن دراسة نقدية سابقة للأستاذ عبد المنعم عجب الفيا تناولت بشيء من العمق، والتفصيل رؤية محمد محمد علي التجديدية للبلاغة، وأصول النحو، ودعوته إلى لغة نقدية جديدة، ونظرته للعلاقة بين الدين، والأدب، والفلسفة. كل ذلك في دراسة واعية غطت الموضوعات المشار إليها بصورة لا نحسن معها إضافة – إن نحن فعلنا – فاكتفينا بالإشارة إلى ذلك، ورأينا أن نحيل إلى الدراسة التي جاءت تحت عنوان (محمد محمد علي ناقدا ومفكرا)[9].

تمهيـــد:

تحاول هذه القراءة استقصاء جهد نقدي، لأحد أهم أعلام الأدب السوداني الحديث ممن اضطلعوا بأثر كبير في بناء نهضة علمية رفدت المشهد الثقافي حينها بنتاج متنوع توزع بين: الأكاديمي في قاعات الدرس، والأدبي الفكري الثقافي في الصحافة، والمنهجي في مجال البحث العلمي، فالأديب، والناقد السوداني محمد محمد علي من مواليد حلفاية الملوك في العام 1922م، تلقى تعليمه الأولي بها. وهو سليل أسرة حكم، فجده لأبيه آخر سلاطين (العبدلاب) الذين زال ملكهم على يد الأتراك إبان غزوهم السودان.

ومحمد محمد علي ممن تخرجوا في معهد أم درمان العلمي في العام 1945م، ليعمل بالصحافة (1945-1946م)، واستمر نشاطه فيها

بنشر مقالات نقدية (1952-1958م)، جمعها فيما بعد في كتابه موضوع قراءتنا (محاولات في النقد)، ومقالات أخرى تناولت شؤون الحياة العامة ضمنها كتابه (من جيل إلى جيل).

سافر إلى مصر، والتحق بكلية دار العلوم، ونال فيها ليسانس اللغة العربية، ثم دبلوم التربية من جامعة إبراهيم بالقاهرة، ثم عاد إلى السودان، وعمل مدرساً للغة العربية بالمدارس الثانوية، ومحاضراً بمعهد المعلمين العالي الذي صار فيما بعد كلية التربية جامعة الخرطوم.

عاد إلى مصر ثانية، طالب دراسات عليا بكلية دار العلوم، لينال درجة الماجستير عن موضوعه بعنوان: (الشعر السوداني في المعارك السياسية 1880-1924م) وفيه قدم عملاً وافياً، وأضاف مرجعاً مهماً في مكتبة الأدب السوداني بما أثبت فيه من آراء قيمة، وكان – رحمه الله – يعد العدة لإكمال مابدأه في الماجستير برسالة دكتوراه بعنوان: (الشعر السوداني في المعارك السياسية 1924-1953م)، ولكن اختاره الله إلى جواره قبل أن يتحقق ذاك الطموح، كان ذلك في العام 1970م.

للأديب محمد محمد علي مجموعتان شعريتان: (ألحان وأشجان) نظمت قصائده بين عامي 1936-1960م، و(ظلال شاردة) وهو يضم القصائد التي كتبت بعد العام 1960م. وقد وافق ديواناه ماحفلت به كتاباته غير الشعرية من دعوة للتجديد، فتعددت أوجه التجديد في شعره، وهي دعوة تبناها الأديب في غير موضع فسرت فكره في الكثير مما كتب، وتجلت في أوضح صورها آراء ماثلة بدت للعيان، تطالعك كلما أمعنت النظر في كتابه (محاولات في النقد) الكتاب الذي اتسم بالمنهجية، وكان له خطره في مجال نقد الأدب السوداني.

قراءة الكتاب:

1-1 أبو نواس عند ثلاثة من النقاد:

جاءت قراءة الناقد محمد محمد علي لأبي نواس من خلال ثلاث دراسات لعمر فروخ، وعبد الرحمن صدقي، والنويهي. وفيها تحيز الناقد للنويهي تحيزاً واضحاً، حينما قال: «فأنا مغرم بما يكتبه الدكتور النويهي، سواء وافق الصواب في نظري أو جانبه»(10).

ومثل هذا القول - وإن عبر عن تقدير خاص، واعتراف بقيمة ناقد له جهود علمية مقدرة - من شأنه أن يوجه النقد بعيداً عن مساره العلمي، وأن ينتهي به إلى أحكام مسبقة، وإن ارتقت به رؤية النويهي العلمية في تحليل شخصية أبي نواس من الجانب النفسي.

وهو ما نلحظه من اختصار صاحب كتاب (محاولات في النقد) لآراء الناقدين (عمر فروخ، وعبدالرحمن صدقي) بل وتجاوز دراستيهما عن تجربة أبي نواس، ليأتي حكمه مختصراً مبتسراً، لم يكن حظ الناقدين معه غير أن يضمنا في العنوان، ويصدر عليهما حكم - مقتضب - واحد، اختصره قوله «ومهما يكن رأي القارئ وهواه، فإني لم أجد عند عمر فروخ شيئاً جديداً أستفيده، ولم أجد عند عبد الرحمن صدقي جديداً، غير محاولته أن يجعل من أخبار أبي نواس، وأشعاره قصة متلاحمة الحلقات، وقد شوش ما أراد أن يكون موصولاً بذكر حقائق تاريخية عن الدولة العباسية، وبعض رجالها، مما يعرفه معظم القراء. وإن كان أبونواس في قصة عبد الرحمن صدقي أحب إلي من أبي نواس في كتاب النويهي»(11).

وبالرغم من أن الناقد محمد محمد علي لا يرى القطع بصحة الحقائق التي أوردها النويهي، لكونها مثار خلاف، وجدل بين من يرون أنه أصاب شاكلة الصواب، وبين من يرون أنه لم يوفق، بالرغم من

هذا، إلا أنه أفاض في تدوين ملاحظاته[12]، التي نكتفي منها بما ذهب إليه بالقول:

1 – أراد الدكتور أن يفهمنا أن دعوى أبي نواس شرف الخمر، وكرامتها، تبدو غريبة عند معظم المسلمين، لأن الإسلام حرم الخمر، ووصفها بأنها رجس من عمل الشيطان. ويعلق صاحب (محاولات في النقد) بقوله: «وأنا لا أرى ذلك، فالخمر، بالرغم من تحريم الإسلام لها، ظلت في نظر المسلمين أرقى من سائر الأشربة، ويكفي دليلاً على ذلك، قول حسان بن ثابت يوم فتح مكة:

إذا ما الأشربات ذكرن يوماً فهن لخالص الراح الفداء

ويستمر في القول إن القرآن الكريم نفسه أشاد بخمر الجنة، إشادة لم تظفر بها أنهار العسل المصفى واللبن، فالمسلمون يعرفون أنها متميزة عن سائر الأشربات، وإن كانت محرمة لأسباب توجب تحريمها في الدنيا. وينبغي أن نذكر أن الشعر الجاهلي يمجد الخمر، وأن الشعراء في جميع العصور يمجدونها، حتى الصوفية لم يروا بأساً من إدخالها في رموزهم، وأن النصارى الذين يقدسون الخمر كانوا وما زالوا يساكنون المسلمين، ويخالطونهم، ولا شك أن لكل هذا أثره في نفوس المسلمين ونظرتهم إلى الخمر»[13].

وقول الناقد محمد محمد علي هنا – في تقديرنا مردود – لا يثبت أمام حقيقة ما ذهب إليه النويهي لما تضمنه من محاولة إثبات أن الخمر بالرغم من تحريمها ظلت الأرقى من بين الأشربة عند المسلمين، فهو قول لا يسنده الواقع، ولا تقيمه حجة. وأما استدلاله ببيت حسان، ففيه نظر، لما جاء عن بعض الرواة[14] من نسبة البيت إلى شطر القصيدة الذي قيل في الجاهلية، أي قبل تحريم الخمر، وأما قوله عن إشادة القرآن بخمر الجنة، فلست أدري كيف فات عليه أن أبا نواس لم يكن يمجد خمر الجنة؟ وأن القرآن الكريم لم يتضمن دليلاً على الإشادة

بخمر أبي نواس؟ وعن تمجيد الشعر الجاهلي للخمر، فلا أحد يستنكر ذلك، فهو لا يقدح في قول النويهي الذي ينطلق من تحريم الإسلام لها، وكذا الحال فيما ذهب إليه من استبطان المتصوفة لها في رموزهم، وفي مساكنة من يقدسونها من النصارى للمسلمين.

2 – ويرى الكاتب (النويهي) أن أبا نواس تدرج في تفكيره في الخمر، فجعلها أولاً كائناً حياً، ثم جعلها سر الحياة، ثم انتهى إلى تقديسها.

3 – لم يلتفت الدكتور في كتابه إلى ثقافة أبي نواس، وأثرها في شعره، ونظرته إلى الخمر، لذلك لم يجعل تأثر فكره بالفلسفة وعلم الكلام السبب، أو أحد الأسباب في نزعته لتجريد الخمر في مثل قوله:

جاءت كروح لم يقم جوهر   لطفاً به أو يحصه نور

4 – وهنا نصل إلى مسألة خطيرة –والقول لمحمد محمد علي– لا أرى أن حديث الدكتور فيها كان مقنعاً، فالمسألة هي أن أبا نواس يصف الخمر في شعره بأنها (بكر)، و(عذراء)، و(فتاة)، ويصف الماء الذي تمزج به (بحل الإزار)، ولا يقول: (إن الخمر حمراء كالدم)، بل يجعلها دماً... إلخ. فهل هذا مجاز، أم له دلالة أخرى؟.

ويواصل الناقد محمد محمد علي القول: إن الدكتور يذهب في تفسير هذه العبارات وأمثالها مذهباً لا أشك في جدته وطرافته، وإن كنت أشك شكاً كثيراً في صحته واستقامته، فهي عنده ليست مجازاً، بل حقيقة، فالخمر في نظر أبي نواس امرأة من بنات البشر، لا من بنات الكروم، وهو يجد في شربها لذة جنسية عنيفة، لم يستطع أن يحققها مع النساء، بسبب شذوذه والتوائه. وهو تفسير لا يقبله الناقد محمد محمد علي(15).

ويرى فيه مجانبة لواقع شعري اقتضى مسايرة الشاعر نهجاً سائداً، اختطه شعراء من قبله، بل ومضى عليه شعراء آخرون من بعده،

ولم يكن الشاعر استثناءً في ذلك، فإن أسرف فما ذاك إلا لإسرافه في نظم الشعر في الخمر التي هي مرتبطة بالمرأة، فأصبحت العبارات التي تدور في محيطها لازمة فنية.

ويرى فاروق الطيب البشير أن عبارات محمد محمد علي هنا «أملتها المجاملة، لأن أصل الكتاب قد انبنى على الدراسة النفسية التي تعتمد العقد، واللاشعور، وقد جهد محمد في تفنيد هذه الطريقة، ونقدها، وأبدى ملاحظات قيمة على كثير من الأفكار التي أوردها في هذا الكتاب، فما بقي إذن ليعجب به الناقد، ويفتتن؟»[16].

وقد تأملت ما انتهى إليه الناقدان (النويهي)، و(محمد محمد علي) فيما يتصل بوصف أبي نواس الخمر، فرأيت في آراء النويهي استقراءً نفسياً جيداً قاد صاحبه إلى نتائج قيمة، على خلاف ما هدت قراءة الناقد محمد محمد علي صاحبها إلى نتائج هي من بنات أفكاره، لا تمت للحقيقة - في تقديرنا - بصلة، ولا أكاد أجد في نفسي ميلاً لما عدا رأيه في مسايرة أبي نواس نهجاً سائداً في الشعر العربي.

1-2 الدكتور طه حسين وأصداء النيل:

جاءت كلمة طه حسين عن ديوان (أصداء النيل) لعبدالله الطيب على خلاف ما يرى الناقد محمد محمد علي الذي يقول: «أنا ممن قرؤوا الديوان بإمعان، وخرجوا منه بصورة مطابقة، أو مقاربة، ثم قرؤوا كلمة الدكتور طه الرائعة، وخرجوا منها بصورة أخرى. ويؤسفني أن أقول إن الصورتين مختلفتان، لا تمت أولاهما إلى أخراهما بقربى أو نسب»[17].

بهذه العبارات تتضح صورة الخلاف المجمل بين الناقدين حول قراءة الديوان، ففي حين ركز طه حسين على أسلوب الشاعر - واعتذر عن إهماله لما حوى الديوان من غناء - أعاب عليه الناقد (محمد محمد علي) عدم تفصيله الحديث في أسلوب الشاعر، واقتصاره على

جزء منه، مع تجاوزه بناء القصيدة العام، وعدم تناوله ترابط أجزائها، وتلاحم صورها، مكتفياً بالحديث عن الغريب من الألفاظ، والجزل من الأساليب، في غلو يجعل القارئ يشك في أن طه حسين يتحدث عن ديوان آخر على حد قول الناقد: «وقد غلا في هذا غلواً جعلني أظن أنه يتحدث عن ديوان آخر غير (أصداء النيل)...»[18].

فوصف الديوان بالعسير إلى الحد الذي يغلق على المتلقي فيه من الإجحاف، ومجانبة الحقيقة الكثير، وليس أدل على ذلك من قول الناقد محمد محمد علي: «هذا الديوان العسير الذي لا يصبر على قراءته غير أولي العزم لا أعرفه، وإنما أعرف ديواناً قرأته في يسر يسير، ولم ألتفت إلى شرح صاحبه إلا لماماً»[19].

وهو ما يؤيده الناقد فاروق الطيب البشير بقوله: «وعندي أن مبالغة الدكتور طه حسين في حديثه الغريب عن (أصداء النيل) لا شك فيها»[20].

والمتأمل لآراء الناقد محمد محمد علي فيما يتصل بديوان (أصداء النيل) يرى أنها لم تصدر عن معرفته بالديوان فحسب، وإنما عبرت عن معرفة، وثقافة عميقتين مكنتا له من الاحتجاج على طه حسين من ذات المداخل التي ولج بها، وبذات الطريقة التي انتقد بها (أصداء النيل)، وإن توسع في الاستشهاد بالشعر، والموازنة بين بعض أساليب شعراء العصور المختلفة – من الجاهلي، حتى الحديث – نافياً بذلك الغرابة عن (أصداء النيل)، لا مدافعاً عن استعمال الغريب الذي هو قرين الضعف، فالغريب في نظره «مهما تكن دوافعه، ومبرراته قبيح مرذول، يذهب ببهاء الشعر ورونقه...»[21]. و«الغريب في شعر شاعرنا لا يكاد يتجاوز السبعين كلمة، وأسلوبه ليس عسيراً بالصورة التي أراد طه حسين أن يثبتها في أنفسنا بعرضه الشائق، وسخريته

العذبة. فهو لا يشبه أساليب هؤلاء القدماء الذين أضافه إليهم، بل هو أسلوب معاصر يشبه في بعض نواحيه أسلوب البارودي، وذلك أنه لا يسترسل في الاستطراد التصويري استرسال الشعراء الجاهليين، ولا يتوعر توعر الإسلاميين أمثال: الأخطل، والفرزدق، ولا يحفل بالصنعة البديعية التي حفل بها معظم الشعراء العباسيين، أو الصنعة البديعية المشوبة بتصيد الحوشي، والاستعارة الجامحة كما يفعل أبوتمام، ولا يركن إلى قضايا الفكر، وصيغ الفلاسفة، كما يركن المتنبي، والمعري. فهو أسلوب معاصر يعشق أساليب القدماء، فتواتيه حيناً، وتفلت منه في أكثر الأحيان. وإذا شك القارئ في شيء من هذا فليقرأ هذه الأبيات، وهي من شعر صاحب الديوان، وليحدثني بعد ذلك عن شاعر جاهلي، أو إسلامي، أو عباسي ممن يؤثرون الغريب، والأسلوب الجزل يقول مثلها:

ألست ترى كيف يمضي القطار ... فينأى مزار ويدنو مزار

وموج من الأرض فيه النبات ... وأزهاره فضة أو نضار

تمر أمامك مر الهواجس ... في القلب منهن ماء ونار

إن كلمة أستاذنا طه ليست الكلمة الأخيرة التي تكتب عن هذا الديوان، فهي قد وصفت لنا وصفاً مبالغاً فيه ما يرتديه صاحب الديوان من ثياب، أما هو نفسه فلم تحدثنا عنه، ولم تكشف لنا عن حقيقته، والثياب التي خلعتها عليه أسلاب قوم مضوا في سالف الحقب، كما يقول الشاعر العظيم ابن الرومي هاجياً البحتري»[21].

وقد توسع صاحب (محاولات في النقد) في الدفاع عن زعم طه حسين استخدام الغريب عند عبدالله الطيب، وخرج بنتيجة مفادها أن نقد طه حسين لم يعط صورة مطابقة لما حوى (أصداء النيل)، ولم يعن بجوهر الديوان، بل هو نقد فقهي مبالغ فيه[22].

3-1 جماع شاعر إنساني:

يتوقف الناقد محمد محمد علي[23] عند موضوعات الشعر التي تتصل بالإنسان، ويقرر أن الشعراء على كثرة تناولهم لتلك الموضوعات قلّ فيهم وندر من استحق أن يوصف بأنه شاعر إنساني، فأكثرهم إن أصاب في موطن، أخفق في مواطن أخرى.

ثم يدلف إلى تأكيد أن جماعاً شاعر إنساني، في إشارة تعد «من الكتابات المبكرة التي لفتت النظر إلى شاعرية جماع، وألقت أضواء على تجربته، فهو شديد المعرفة به، وكثير القرب منه»[24] متخذاً من شعر أبي الطيب المتنبي مدخلاً لإثبات زعمه بخلو شعر الأخير من الحس الإنساني الذي يتجسد في العطف على المحرومين، ومراعاة شعورهم، قائلا: «فهذا أبو الطيب المتنبي بالرغم من غوصه في أغوار النفس، وشعوره الملتهب بالظلم، وثورته العاتية على الظالمين الذين تسنموا قمم المجد بلا استعداد، ولا كفاية مثل كفايته، لا تجد منه عطفاً على المحرومين من أمثاله. بل تراه يسوي بين الناس جميعاً، ويدمغهم بالظلم، والعدوان:

كلما أنبت الزمـــان قناة ركب المرء في القناة سنانا

وهذا المرء الذي يصل القناة بالسنان للفتك بالأبرياء، وغير الأبرياء، هو كل إنسان بلا استثناء. وذلك لأن الظلم، والشر هو قوام الطبيعة الإنسانية:

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفـــة فلعـــلة لا يظـــلم

ومادام الناس هكذا، فليس في ظلمهم، واضطهادهم إثم، ولا حرج، بل الحزم إعمال السيف في رقابهم، وتمكين الرمح من أفئدتهم:

ومـن عـرف الأيـام معرفتي بها وبالناس روى رمحه غير راحم

فليس بمرحوم إذا ظفروا به ولا في الردى الجاري عليهم بآثم»[25]

على أن المتأمل لتجربة الشاعرين، لا يرى وجهاً للموازنة بينهما لقيام تجربتيهما على عناصر في تقديرنا تتباين تبايناً كبيراً، لا يعدم المتلقي معه – ناهيك عن الناقد – إدراك أثرها، في إحداث هذا التضاد الذي أدركه الناقد، وبنى عليه أحكامه الخاصة، فالمتبني في الأبيات السابقة يقيم تجربته على فلسفة فكرية عميقة تطمح العبارة فيها إلى غير ما تفضي إليه عبارة الشاعر جماع، فالمتنبي يستمد صوره من واقع تجارب خاصة، بل هي شديدة الخصوصية لا تتعداه إلى سواه، ولا تصلح أن تقرأ قياساً على تجربة أخرى، وربما يرجع ذلك إلى طبيعة الصراع النفسي الذي قاساه بين واقعين، واقع الحياة التي عاشها، والأخرى التي كان يطمح أن يعيشها، فحال بينه وبينها ما يكشف عنه الشاعر في صدري الأبيات التي استشهد بها الناقد (والظلم من شيم النفوس)، (ومن عرف الأيام معرفتي بها). وهذه الخصوصية في التجربة تختلف في تقديرنا اختلافاً كبيراً لا يسمح بإجراء الموازنة بين التجربتين، ولنقف في توضيح بعض ذلك أولاً عند بيتين من جملة ما استشهد به الناقد في إثبات علو الحس الإنساني عند جماع:

لو أدركوا قيمة الإنسان ماجمحت بهم لمقتل حر نزوة الأرب
فما يساوي الذي تحوي خزائنهم في الأرض مجرى دم واحد منسكب [26]

وقد بدا الناقد حريصاً على إظهار الجانب الإنساني في شعر جماع متوسلاً إلى إثبات ذلك بتقسيم الشعراء إلى طوائف[27]:

1 – طائفة شريرة تناصب الناس العداء.

2 – طائفة – تعيش لنفسها – لا يهمها أمر الناس.

3 – طائفة الإنسانيين من أصحاب النفوس الكبيرة... ويرى أن الشاعر «إدريس جماع يركض برايته البيضاء في الرعيل الأول من هذه الطائفة الخيرة، دون أدنى شك»[28].

والناقد لا يكتفي بوضع الشاعر ضمن طائفة الإنسانيين، وإنما يلتمس جذور الحس الإنساني في طفولته، ونشأته الأولى، يقول: «فهو منذ نشأته الأولى يحب السلام، ويعشق الجمال، ويعيش بعيداً عن مصاولات الأطفال، ومشاحناتهم...»[29].

ويستعرض الناقد صوراً شعرية لجماع تعكس الحس الإنساني الذي تجاوز عالم الإنسان ليشمل الطير، والحيوان، من ذلك قوله:

وإذا ما سقط الطير جريح وهو مخضوب على الأرض طريح

يضرب الأرض بريش ويصيح حوله زغب من الطير تنوح

فتلمست بجنبيك الجروح فبحق أنت إنسان وروح

وبتأمل الأبيات لا نكاد ننتهي إلى ما انتهى إليه الناقد محمد محمد علي من نتائج، فنحن وإن سلمنا بإنسانية إدريس محمد جماع، واعترفنا بغلبة الحس الإنساني على شعره؛ لا نرى ما يراه الناقد هنا من وجه يفضي إلى إقحام تجربة المتنبي في مثل هذه الموازنة التي لم تتوافر لها شروط الاتفاق، ومن ثم لا يمكن أن تفضي إلى ما يريد الناقد أن يخلص إليه حول تجربتين شعريتين تختلفان اختلافا كبيراً فيما يتصل بعناصر بنائهما: فنياً، وجمالياً، فضلاً عن اختلاف كامل في طبيعة الحس الإنساني عند كلا الشاعرين، بل واختلاف مفهوم الحس الإنساني، وتقويمه بين ناقد وآخر.

4-1 صفحة باسمة من عجب الدور:

يجسد المقال ملمحاً طريفاً – من نقد محمد محمد علي – استعرض تجربة الشاعر خليل عجب الدور الذي يصفه بأنه «شاعر مطبوع على الفكاهة، وهو شاعر محلي بأقصى ما تؤديه هذه الكلمة من معنى، فقد امتلأت نفسه حتى فاضت بما يرى، ويحس من مناظر القرى، والبادية، ومثلها، وتقاليدها، وتصورها للأشياء، وتذوقها إياها...»[30].

وقد استقصى الناقد ملامح الفكاهة في شعر عجب الدور، وأبان عن جوانب الطرافة في شخصيته، فهو شخصية مرحة، جمعت بينه وبين الشاعر عبد الله محمد عمر البنا أكثر من صلة، وبينهما مساجلات شعرية، أرسل الناقد بعضها، وحجب البعض لما لم تستقم روايته.

ويصف الناقد ديوان عجب الدور بأنه: «ممتع بلهجته المحلية، فهو لا يتورع عن استعمال الكلمات العامية، وقد يشرحها شرحاً لا يقل عنها طرافة، من ذلك أنه أجاب فتاة سألته فقال ما معناه: إننا فتيان كرام على أنياق عنانيف، وقال في الشرح: (عنانيف جمع عنافيا، وهي كل ناقة أبوها جمل عنافي!)»[31].

وقد استوقفت الناقد من شعر الشاعر قصيدتان نلمع إلى أبيات من قصيدته (رحلة إلى النهود) التي تجلي احتفاء الشاعر بالمحلية، وتبين مدى ولعه بها:

وترى الكنانيات تلعب[32] في الضحى ... من كل بكر حولها أغنامها

وترى الدغيميات ثمة والخزا ... ميات تخترق الفلا أنغامها

من كل صفراء الجبين رشيقة ... ينآد من خمر الدلال قوامها

ومليحة جاءت تسوق نعاجها ... هيفاء حلو كالرحيق كلامها

صفراء لامعة الجبين كأنها ... طول المدى يتجدد استحمامها

يعلق الناقد بقوله: «وأحب أن يلتفت القارئ إلى وصف الشاعر الفتاة بأنها صفراء الجبين، فهو وصف محلي، ولا أرى غيرنا يستسيغه، وإنما هو عندهم دليل المرض، وتغير الحال».

ويتوقف الناقد عند إحدى صور (عجب الدور) التي تصف كرم البدويات، ونجدتهن، وتروي تلذذه الساذج بما أبدينه من كرم وحفاوة:

مكحولة العينين سمراء اللمى ... قد سرني ترحابها وسلامها

حلفت عليّ بأن أبيت وأنه ... صعب عليّ عتابها وملامها

ولقد جلست مكرماً حتى أتى ... يزجي النياق عسيفها وغلامها

ذبحا إلـيّ مـن الـنـعـاج سمينةً ... صغرى لذيذ في الشواء لحامها
قـد أكرمـا مـثـواي داخـل خيمة ... نشرت بها ستراً يـروق نظامها
سترٌ من السعف المطرز ضفره ... مـلسـاء تـلمـع سـرنـي إحكامـهـا
وقد اضطجعت على السرير مكرماً ... حتى استوى مشروبها وطعامها

ويكتفي الناقد بتعليق طريف على النص بقوله: «ولندع خليلاً مضطجعاً على سريره ينعم بمشروبه ومأكوله»[33].

وتتعدد وجوه شعر عجب الدور، فنرى مع كل وقفة لوناً طريفاً من ألوان الشعر، وملامح نقدية تساير ذات الروح الشعري، وقبل كل ذلك تتردد أصداء أسى على لسان محمد محمد علي الذي يعرب عن حزنه بالقول: «ومن دواعي أسفي أن الشاعر كان له ديوان مخطوط، تركه عندي ما يقرب من الشهر، فلم أسجل منه شيئاً، واكتفيت بالمتعة العابرة، فهو ديوان ممتع، وهذا أدق وصف له، ولو عني صاحبه بأسلوبه لأصبح من الروائع المعدودة»[34]. ولعل احتفاء الناقد محمد محمد علي بشعر الشاعر خليل عجب الدور – وإفراده له تلك المساحة من كتابه – لا يبتعد كثيراً عن اهتمامه بخصوصية الأدب السوداني، وواقعيته، التي يجد لها في شعر خليل – على وجه التحديد – صدًى يوافق تطلعاته، ويلبي طموحه أن تكون للأدب السوداني صورته الخاصة به، المعبرة عنه تعبيراً صادقاً، ففي تجربة خليل عجب الدور اتجاه شعري يوافق هوى الناقد الذي عني به، وأفرد له من المساحة ما يكفي لتعزيز إحساس المتلقي بقيمة أدب سوداني خالص، له طابع خاص يختلف عن أدب بقية الأقطار العربية من حيث ألفاظه التي تعبر عن معان، وتجارب تفضي إلى اتجاه جديد في الأدب السوداني:

ولقمة مـن دقيـق الـدخـن دافئة ... ألذ في الطعم من قراصة الفيني
صنعتها بيدي في الصـاج لينةً ... كـأنـمـا صنعت في دوكـة الطين
مـلاحـهـا ويـكـة لايـوقـة وبـهـا ... ملح قليل وفيها حب كمون[35]

وقد ربطت بعض الدراسات[36] – في مناقشة هذا الاتجاه الجديد في الأدب السوداني – بين حمزة الملك طمبل مؤلف كتاب (الأدب السوداني، وما يجب أن يكون عليه) وبين محمد محمد علي بل وعدت الأخير «أهم، وأقوى صوت في النقد الأدبي يظهر بعد حمزة الملك طمبل، ومعاوية محمد نور»[37]. وقد بلغ من اهتمام محمد محمد علي بهذا الاتجاه، والدعوة إليه أن التزمه في شعره، وتبنى ضرورة إدخاله في مناهج المدارس السودانية، لما في ذلك من دعم للقومية السودانية، وتثبيت لأركانها[38].

5-1 الغموض في شعر التجاني:

أفاض الناقد محمد محمد علي في الحديث عن الغموض في شعر التجاني ونثره، تناول ذلك في ثلاث وعشرين صفحة.

وإن كنت رأيت في موقف الناقد بين المتنبئ، وبين جماع في مقاله (جماع شاعر إنساني) الحلقة الأضعف في الكتاب، فإن شعوراً مغايراً تملكني وأنا ألمس دقة وعمقاً تميزان موقفه من الغموض عند التجاني، فأنت ربما تخالفه الرأي في بعض ما ذهب إليه، ولكنك لا تملك إلا أن تحترم آراءه التي حاول جاهداً أن يقدم من خلالها تفسيراً منطقياً للغموض في شعر التجاني.. على أن الآراء النقدية حول (الغموض في شعر التجاني) تباينت بين النقاد، فمنهم من يلتمس تفسيراً لها فيقول: إن الشاعر التجاني «يأتي بضمائر يحتار الباحث في إرجاعها، وقد لا يجد لها مرجعاً إلا إذا انتزعه تقديراً... وهذا يبعث على الحيرة، والاضطراب، ويجلب الغموض»[39] ومن النقاد من تسامح في نظرته إلى الغموض في شعر التجاني، وتجاوز بذلك إلى محاولة تفسير آراء غيره بما يدخل تحت دائرة تسامحه الخاص. من ذلك ما يجعل حديث الناقد محمد محمد علي عن (الغموض في شعر التجاني) حديثاً عن

الاختلاف في المذهب الشعري، والنقدي، والرؤى، والنظرة، والأسلوب الشعري، مستنداً في ذلك على اختلاف رؤية الناقد الذي ينطلق في قراءة شعر الشاعر من واقعية عقلانية، ترى في كل مالا يتوافق معها غموضاً(40) ومن النقاد من يرى تحاملاً واضحاً في نقد محمد محمد علي لشعر التجاني فيما يتصل بقضية الغموض القضية الأكثر جدلاً من بين ما تناول الناقد في كتابه محاولات في النقد - ويرى أن شأن التجاني في ذلك شأن سائر الشعراء النقاد الذين يمثل نقدهم وجهاً من وجوه دفاعهم عن شعرهم(41)، مستندين في ذلك إلى دفاع الشاعر (الذي نشر بمجلة الفجر السودانية)عن الغموض في شعره، والذي يخلص فيه إلى أن الحكم في الآداب للذوق لا للفكر، ويقرر أن الذوق قوة روحية تختلف أشد الاختلاف عن القوة العقلية التي تزن الشعر بميزان جاف قد يقف حائراً إزاء تعابير (شرب الضياء، ورشف الأشعة، والتهام النظرات...) والنقاد بذلك يقفون أمام أرقى المعاني، والشاعر لا يستطيع أن يحبسهم لأنه من طينة غير طينتهم، ومن واد غير واديهم، ولو كانوا أهلاً لفهم الشاعر لما احتاجوا إلى سؤاله(42).

وأجدني في موقف يقضي بتخير بعض المواقف النقدية في مناقشة ما انتهى إليه الناقد محمد محمد علي الذي يقول: «في شعر المرحوم التجاني يوسف بشير غموض محبب إلى نفوس الكثيرين من قرائه المعجبين به، فتراهم لا ينفكون يتكلفون له التأويل، والتفسير، يعلله بعضهم بعمق التصور، ودقة التخيل، وشطط العبقرية. ومما لا شك فيه أن التجاني شاعر متميز، تلمس الأصالة في معظم آثاره، وإن امتدت به الأيام حتى اكتملت تجاربه وبلغ فنه الذروة التي يطوع له ذكاؤه ودقة إحساسه، وشغفه بالاطلاع بلوغها، لجافى هذا الغموض المحبب، ولعرف التجاني، وعرف قراؤه أن للغموض أسباباً لا تمت إلى العبقرية بصلة»(43).

ويستشهد الناقد ببيت التجاني:

هـــو فـنـي إذا اكتهـلـت وما زال في ريق الحداثة فني

يستشهد به في تقرير أن فنه ما زال في ريق الحداثة، ويرى أن فنه سيكون غير فنه إذا اكتهل[44].

وهكذا فإن الناقد يتخذ من عجز البيت منطلقاً لإصدار حكمه في تعليل الغموض بالحداثة، ولو تأمل أكثر لأدرك فضل الحداثة في ذيوع صيت الشاعر، وعلو كعبه، ولعلم أن التجاني لم يقل: «هو فني إذا اكتهلت، ليعترف بالتقصير بسبب الحداثة، كما فهم...، بل هو يعتز بفنه البارع الذي اكتمل، وهو لا يزال في ريق الحداثة»[45].

وليس أدل على اعتداد التجاني بشعره، واكتمال فنه من أبيات أوردها الناقد محمد محمد علي من قصيدة (الأدب الضائع)[46] التي يقول فيها:

عبقري من نفحة الخلد مأتا ه ومن مهبط الهوى وبقاعه

في الينابيع ما يزال غريقاً سابحاً في هدوئه واندفاعه

يا أديباً مضيعاً من بني الدنيا بحسب الأديب محض انتجاعه

أنت يا رائد القريض وما أنت بسقط الورى ولا من رعاعه

أنت قيثارة الجديد بك استـ ظهر من في الوجود سر متاعه

أدب ملؤه الحياة وشعر مفعم بالسمو في أوضاعه

فالأبيات أتت في معرض الحديث عن اعتداد التجاني بشاعريته، وإحساسه بضياع موهبته، في مجتمع لا يقدر إبداعه، ولا يرى في فنه جديداً مبتكراً، وهو موقف تتعدد إزاءه المواقف، وتختلف القراءات التي تنفذ إلى أغوار نفس التجاني، الشاعر المتطلع، في محاولة لتفسير ارتباطه، وولعه، وتعلقه الدائم بمصر مع إخفاقه في الوصول إليها، وتحقيق حلم عزيز طالما راوده كثيراً، وأبانت عنه قصائد متفرقات من بينها قصيدته (أمل) التي يقول فيها:

أمل ميت على النفس ألحد ت له من كلاءة الله قبرا
كنت أحيا على ندى منه يسّا قط برداً على يدي وعطرا
ثم أودى يا ويحه ضاقت الدنـ يا به جهدها احتمالاً وصبرا
بعدما نضّر الحياة بعيني مضى جاهداً وأعقب أسرا
أملي في الزمان مصر فحيا الل ه مستودع الثقافة مصرا
نضر الله وجهها فهي ما تز داد إلا بعداً علي وعسرا[47]

وتدور ذات المعاني في قصيدة (إلى) التي يقول في بيتين منها:

ويا مهيض الجناح كم أمل تبغي وكم في السماء تطلب
تود (مصر) الزمان وهي لما يأمل منها الشباب مطلب[48]

ومثلما أشرنا فقد تعددت قراءات النقاد لموقف التجاني من مصر، واختلفت آراؤهم في ذلك تبعاً لاختلاف نظراتهم، على أن قراءة متأملة يطالعنا بها النور حمد في سفره القيم (مهارب المبدعين) تستحق الوقوف لسببين: الأول منهما أنها تناولت موضوعاً ألح على الشاعر كثيراً، وورد في قصائد مختلفات من شعره، والثاني أنها التمست تفسيراً منطقياً يرجع تعلق الشاعر المتعاظم بمصر إلى كون مصر ازدانت عنده بأحلام الخلاص التي نسجها في مخيلته حتى غدت عنده في مقام الحقيقة التي لا يرى لها بديلاً، الأمر الذي أغفلته معظم الدراسات حول تجربة التجاني، واكتفت بالتعليق العابر على نزوع التجاني الدائم لمصر، وتأثير ذلك على إبداعه، يقول النور حمد: «صنع التجاني في خياله من القاهرة مدينة بديلة، توسم أنها سوف تحتضنه، وتعوضه عن كل مفقود، وكل فائت، ولربما كان ذلك محض تخيل منه، وإني لأرى أن خياله وحده، وحاجته الملحة لمكان يقدر عبقريته، ويستوعب طاقاته الكبيرة، هي التي جعلته يتصور القاهرة مدينة فاضلة، حانية يمكن أن تعيد له اعتباره المفقود، ويمكن أن يجد فيها ما يغذي خياله الشاعر، ويستحلب طاقاته الوجدانية الكبيرة، فهو ربما

خلط بين نشرها لقصائده... والاحتضان غير المشروط له، متوسماً أنه لا فرق لدى القاهرة بين عبقريته التي احتفت بها فعلاً، وبين سودانيته، وسمرته، ونشأته الفقيرة، وقدومه إليها من تخوم الغابة الإفريقية. وما من شك أن التجاني لو وجد فرصة السفر إلى القاهرة، وعاش فيها لربما وجد فيها من التهميش ما هو أشد، وأنكى مما كان يعاني منه في الخرطوم»[49]. وهو حديث يفتح الباب على مصراعيه على حقائق تعطي مصر فضل إظهار رموز شعرية سودانية، مثلما يرينا وجهاً مغايراً من المعاناة كالتي أشار إليها صاحب كتاب مهارب المبدعين حينما تناول واقع الأديب السوداني معاوية محمد نور[50].

وبالعودة إلى موضوع الغموض في شعر التجاني فإن الناقد محمد محمد علي له آراء مفادها أن الغموض في شعر الشاعر مرده إلى الحداثة، يفصل ذلك في النقاط التالية:

1 - التجاني يكاد يكون مصاباً بما يسميه علماء النفس (النكوص)، فهو دائم الحنين إلى أيام الصبا[51]، يوافقه في ذلك الناقد فاروق الطيب الذي يقول: «وأحسبه أصاب ولو شاء لوجد هذا الحنين إلى الصبا مبثوثاً في (إشراقة)، والأمثلة عليه كثيرة...»[52].

2 - التجاني يحس أشياء يعجزه التعبير عنها فيلجأ إلى الشرود والضرب في أودية الخيال الجامح حتى تنقطع الصلة بينه وبين القارئ، أو تصيب عبارته الركاكة فينبهم الأمر ويخفى ما يريد[53]. يمثل لذلك بقصيدة (قلب الفيلسوف)[54]:

مغداك من حجر الآباد مغداه ودون دنياك في الأيام دنياه
ودون مغناك من أبهاء شامخة كوخ «النبي» وفي علواء مغناه
أطل من جبل الأحقاب محتملاً سفر الحياة على مكدود سيماه
عاري المناكب في أعطافه خلق من العطاف قضى إلا بقاياه

مشى على الجبل المرهوب جانبه يكاد يلمس مهوى الأرض مرقاه
يدنو ويقرب منك الذرى أبداً حتى رمى بعظيم في حناياه
منبأ من سماء الفكر ممسكة على الرسالة يمناه ويسراه[55]

ويتساءل فماذا فهم القارئ؟ وما حجر الآباد، وهل الآباد أزمنة أو أمكنة؟ وإذا تجاوزنا هذى فإلى أي شيء يرجع الضمير في (مغداه)، أيرجع إلى القلب، ويراد بالضمير الأول الشاعر، وبالثاني الفيلسوف، ويكون نظم الكلام هكذا: مغداي من حجر الآباد مغدى الفيلسوف، أم ماذا يريد الشاعر[56]؟ وهو ما يراه الناقد فاروق الطيب، ويقرره بالقول: «إن الشاعر لا يريد أكثر من هذا الذي فهم الناقد، فمغدى كل إنسان إلى الدنيا هو مغدى الفيلسوف، فأين الغموض في هذا التعبير؟»[57]، ويواصل فاروق الطيب القول: «أما حجر الآباد فهي خيال شعري، تصور الشاعر أن الأرواح قبل حلولها بالأجساد لها حجر كأنها الأبراج تكون الأرواح مستقرة بها حتى تُستدعَى إلى الأجساد تباعاً»[58].

3 - الحداثة الفنية حملت الشاعر على ركوب الصعب، والكتابة في شؤون جديدة تميزه عن شعراء المدرسة القديمة، وإن لم يكن لهذه الموضوعات الجديدة صدى في نفسه، ولهذا جاءت قصائده متكلفة مثل قصيدته (في محراب النيل)[59].

وهو حكم قسا فيه الناقد على الشاعر كثيراً، وابتعد أكثر حينما قرر أن القصيدة لم تكن (صدى لتجربة نفسية صادقة مكتملة)، فالنيل الذي يحمل الخير والنماء، ويغادرنا على أسوأ ما نكون ظمأ وجوعاً يصبح في قصيدة التجاني أسطورة من الأساطير، فيتحدث عن تحدره من الجنة، واحتضان الملائكة له في دار الخلود، ثم هو قديم قد مخرته القرون المشمرة عن ساقها، البعيد الخُطا، القوي السنابك، ثم يصفه بالجلال، فقد سجد العظماء قديماً على ضفافه، ويصفه بأنه مصدر

العجائب والغرائب، إلى آخر هذه الصفات العامة التي لا تكلف الشاعر مجهوداً يذكر[60]. فالناقد هنا ينكر على الشاعر الصورة التي رسمها للنيل بقوله:

أنت يا نيل يا سليل الفراديس	**نبيل موفق في مسابك**
ملء أوفاضك الجلال فمرحى	**بالجلال المفيض من أنسابك**
حضنتك الأملاك في جنة الخـ	**ـلد ورفت على وضيئ عبابك**
وأمدت عليك أجنحة خضرا	**ء وأضفت ثيابها في رحابك**
فتحدرت في الزمان وأفرغت	**على الشرق جنة من رضابك[61]**

ثم يقرر أنه ليس «ممن ينكرون استغلال الأسطورة في الأدب»[62].

وقد اكتفى الناقد فاروق الطيب بالقول: «وقد درج الشعراء في وادي النيل، وهم يتحدثون عن نيلهم على المنحى الأسطوري، فأحمد شوقي يقول:

من أي عهد في القرى تتدفق	**وبأي كف في المدائن تغدق**

وإذاً فمأخذ الناقد هنا لا يعول عليه»[63].

وكنت أنتظر من أستاذنا الناقد فاروق - رحمه الله - أن يذهب في رده لأبعد مما انتهى إليه، فتأثر التجاني بشوقي لا يمثل دفاعاً منطقياً يبرر مآخذ الناقد محمد محمد علي، وقصيدة (في محراب النيل) لا تتخذ مصوغات جودتها من استحسان نظيراتها اللاتي تناولن النيل في زاوية الأسطورة، وأجرينه على قداسة التاريخ، فالتجاني شاعر له مزاجه الخاص، وتجربته المتفردة، وأسلوبه المميز الذي يصوغ له الخروج من إطار التجربة العاطفية في تصوير النيل، إلى رحاب الحس الفني الملهم الذي يستعين بالرمز والأسطورة. ولم يبتعد رأي هذا كثيراً عن رأي الأستاذ عبد المنعم عجب الفيا الذي أتفق معه فيما ذهب إليه بالقول: «وفي قصيدة (في محراب النيل)يتبين لنا أكثر أن القضية ليست قضية غموض كما حاول محمد محمد علي أن يصورها،

ولكن قضية تباين في الرؤى، والاتجاهات الشعرية، والنقدية، وفي هذه القصيدة ينكر محمد محمد علي، على التجاني توظيف القداسة الأسطورية في تصوير النيل، ويتمنى عليه لو أن تصويره للنيل جاء واقعياً من خلال تأثيره اليومي المباشر على ساكنيه»[64].

الخاتمــــة:

وبعد، فإن تكن ثمة كلمة أخيرة، فإن الدراسة قد توصلت إلى أن:

1 - كتاب (محاولات في النقد) يعد من أوائل كتب النقد الأدبي في السودان.

2 - كتاب (محاولات في النقد) حمل دعوة الناقد محمد محمد علي إلى ضرورة تبني اتجاه سوداني (قومي) يميز الأدب السوداني عن بقية آداب البلدان العربية الأخرى.

3 - محمد محمد علي يعد ناقداً واسع الاطلاع، عميق الثقافة، ينهل من معين عربي أصيل، لا تلمس أثراً لثقافة أجنبية في نقده.

4 - الناقد محمد محمد علي مطبوع على البوح، تمزج شخصيته بين الاعتداد بالنفس، وبين التواضع.

5 - مواقف الناقد محمد محمد علي اختلفت بين النقد المباشر، وبين نقد النقد.

6 - كتاب (محاولات في النقد) يقدم حقيقة أن النقد جهد إنساني من شأنه أن يتأرجح بين القوة، والضعف.

في الختام، أستعير عبارة الأستاذ الناقد محمد محمد علي: «أحب أن أقول إن هذه الملاحظات لم تقلل من إعجابي بالكتاب، وافتتاني به، بل هي تحية مني لكتاب أعجبت به، وأصبت منه خيراً كثيراً»[65].

الهوامـش

(1) حيدر إبراهيم علي: التجديد والمغايرة عند محمد محمد علي (في الذكرى الأربعين) بتاريخ 2010/10/19م، الموقع على الإنترنت www.sudanile.com.

(2) عبدالمنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، دمشق، دار نينوى، طبعة أولى 2011م، ص 114، 115.

(3) محمد محمد علي: محاولات في النقد (المقدمة)، الخرطوم، دار البلد للطباعة والنشر، طبعة ثالثة، 1998م، ص 1.

(4) فاطمة قاسم شداد: محمد محمد علي شاعراً، دراسة تحليلية نقدية، الخرطوم شركة مطابع السودان للعملة، طبعة أولى 2009م، ص 76.

(5) فاروق الطيب البشير: محمد محمد علي ناقداً، رسالة دكتوراه، أم درمان، جامعة أم درمان الإسلامية، المكتبة المركزية، 1999م ، ص 58.

(6) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 51.

(7) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 21.

(8) محمد محمد علي: محاولات في النقد، 14، 15.

(9) انظر عبدالمنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، ص 113-153.

(10) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 7، 8.

(10) السابق: ص 7، 8.

(11) أوردها الناقد محمد محمد علي في خمس نقاط، اكتفينا بالتعليق على النقطتين: الأولى، والرابعة. للوقوف عليها – مجتمعة – انظر محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 8-11.

(12) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 9.

(13) انظر عبدالحليم حفني: الشعراء المخضرمون، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (بدون طبعة)، 1983م، ص 241، 242.

(14) انظر محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 10.

(15) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 62.

(16) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 12.

(17) السابق: ص 12.

(18) نفسه، ص 12.

(19) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 69.

(20) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 14.

(21) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 23.

(22) انظر السابق: ص 12-15.

(23) السابق: ص 22.

(24) مجذوب عيدروس: عرض موجز لآراء محمد محمد علي، ص 36.

(25) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 22، 23.

(26) محمد محمد علي: محاولات في النقد، 30.

(27) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 23.

(28) السابق: ص 23.

(29) السابق: ص 23.

(30) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 43.

(31) السابق: ص 44.

(32) مقتضى السياق أن يقول الشاعر يلعبن.

(33) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 46.

(34) السابق: ص 43-44.

(35) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 53.

(36) انظر عبد المنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، دمشق، دار نينوى، طبعة أولى 2011م، ص 113. ود. حمد النيل محمد الحسن: التجديد في أدب محمد محمد علي(ندوة الذكرى الأربعين لوفاة الشاعر محمد محمد علي) الخرطوم، جامعة الخرطوم، مارس 2011م، ص 9-11.

(37) عبدالمنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، ص 113.

(38) انظر محمد محمد علي: محاولات في النقد(مقالات بعنوان:الأدب السوداني، وتاريخه) ص 51-63، ود.حمد النيل محمد الحسن: التجديد في أدب محمد محمد علي، ص 10، 11.

(39) محمد الحسن علي فضل: حياة التجاني من شعره، دمشق، مؤسسة الصالحاني للطباعة، طبعة أولى 2003م، ص 23.

(40) انظر عبدالمنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، ص 132.

(41) مجذوب عيدروس: عرض موجز لآراء محمد محمد علي النقدية (ندوة الذكرى الأربعين لوفاة الشاعر محمد محمد علي) الخرطوم، جامعة الخرطوم، مارس 2011م، ص 38.

(42) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 85.

(43) محمد محمد علي:محاولات في النقد، ص 71.

(44) السابق: ص 71.

(45) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 75.

(46) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 81-82.

(47) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 54.

(48) التجاني يوسف بشير: إشراقة، ص 53.

(49) النور حمد: مهارب المبدعين – قراءة في السير والنصوص السودانية، الخرطوم، دار مدارك للنشر، طبعة أولى 2010م، ص 131.

(50) انظر السابق: 131، 132.

(51) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 77.

(52) السابق: ص 77.

(53) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 72.

(54) السابق: ص 72.

(55) التجاني يوسف بشير: إشراقة، الخرطوم، دار البلد للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة سادسة 1972م، ص 16.

(56) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 73.

(57) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 78.

(58) السابق: ص 78.

(59) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 74.

(60) السابق: ص 74-75.

(61) التجاني يوسف بشير: إشراقة، ص 143.

(62) السابق: ص 75.

(63) فاروق الطيب: محمد محمد علي ناقداً، ص 79.

(64) عبدالمنعم عجب الفيا: في الأدب السوداني الحديث، ص 140.

(65) محمد محمد علي: محاولات في النقد، ص 11.

في جماليات الأدب الإسلامي
النموذج والنظرية للدكتور سعد أبو الرضا
عـرض ورأي

عادل إبراهيم العدل عبدالله(*)

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبى بعده، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه ... وبعد

فالكتاب الذى بين أيدينا دراسة تحليلية في ميدان الأدب الإسلامى المعاصر ونقده، وهو محاولة جادة لتجسيد جوانب نظرية الأدب الإسلامي وقيمها الجمالية، وقد تصدّر تحليل النصوص الأدبية هذا الكتاب ثم أعقب ببعض جوانب هذه النظرية.

وينقسم هذا الكتاب إلى مقدمة وقسمين كبيرين تناول المؤلف في المقدمة التعريف بهذه المحاولة كما أشار إلى ما سبقها من محاولات له في الميدان عينه وهما كتاباه (الأدب الإسلامى، قضية وبناء)(1)، و(النص الأدبى للأطفال، رؤية إسلامية)(2).

أما **القسم** الأول من الكتاب وعنوانه نماذج تحليلية، فبه سبعة مباحث، تحدث المؤلف بالمبحث الأول حول «**الشهود الحضاري للأدب الإسلامى تأصيل للمصطلح وتحليل لنماذج من الشعر**»، ويقصد بالشهود الحضاري احتفاء الأدب الإسلامى بالإنسان وقضاياه على كل المستويات الإنسانية والاجتماعية والفردية، واهتمامه بأمور المسلمين

(*) دكتوراه في النقد الأدبي والبلاغة - جامعة بنها - مصر.

اهتمامًا يشمل ما صغر من الأمور وما كبر، وهو اهتمام يجليه كثير من التجارب الأدبية الإسلامة في مختلف أجناس الأدب شعراً وقصة ومسرحية.

وهنا يلفت المؤلف الأنظار إلى ورود مادة شهد بمشتقاتها في القرآن الكريم، حيث تعني الحضور والوجود اللذَين يترتب عليهما الفاعلية والاستجابة لأمر الله، وفيها أيضًا تتجلى مكانة الرسل في ثباتهم على الحق واستنهاضهم لأممهم، وهي شهادة واعية تتسع لتوجيه العصر توجيهاً حضارياً راقياً، كما تتسع الدلالة اللغوية لمادة شهد بالقرآن الكريم لتشمل شهود المسلمين الحضاري وشهادتهم، قال تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾(3).

وقد راح د.سعد أبو الرضا يفصح عن نماذج من الأدب الإسلامي تكشف عن هذا الشهود الحضاري ومنها قصيدة د.حسن الأمراني موكب الإيمان وفيها يتحقق البعد الالتزامي المتمثل في الاهتداء بعد الضياع، خلال الصحوة الإسلامية التي يشهدها العالم الإسلامي حديثا على كافة المستويات، وقصيدة عودة الغريب للشاعر محمد التهامي وفيها يتجلى حب الشاعر لوطنه، وهو شعور إنساني صادق وإحساس حضاري يوحد بين البشر جميعا فى ولائهم لأوطانهم وحنينهم إليها، وقصيدة حمد السناني القدس والبوسنة مناجاة لم تكتمل، وفيها يتجلى إحساس المسلمين بواجبم وولائهم لهذه الأماكن المتميزة في التاريخ الإسلامي.

ويوقفنا د. أبو الرضا أمام القيم الشعورية والتعبيرية لهذه القصائد الثلاث ومن ذلك توظيفهم للزمن واستدعاؤهم لرموز الأدب الإسلامى، كما كان التناص مع القرآن الكريم والحديث الشريف ركيزة

لتأكيد الرؤية ، وأضحى التكرار والتضمين والترادف وتوازن الإيقاع والتقابلات وأساليب الاستفهام من الوسائل التعبيرية التى استثمرها الشعراء ، مما جعل للغة القصائد تأثيرا جماهيريا... وقد كشفت هذه النصوص الثلاثة عن شهود حضارى قوى للأدب الإسلامى ..

ولقد تم تشكيل هذه المعالجات بطريقة فنية لا تعوزها الصورة الحية، ولا شفافية الكلمة الناطقة، وقد تجد في وسائل التعبير الفنية العربية أو الأجنبية ما يعين على التشكيل والبناء، دون حرج في توظيف هذه الوسائل لأن التصور الإسلامي للكون والحياة ميزان به يستقيم الأدب فلا يصادم عقيدة ، ولا يخالف شرعا، وهو في الوقت نفسه يكشف عن شهود حضاري قوي لأنه يعالج قضايا الإنسان ويمتع الوجدان، كما يرهص بالتحول والتغير نحو الأفضل ، ويسهم في الترقية والنهوض فهو أداة فاعلة فى تشكيل الحياة وصياغتها والتعبير عنها دون مباشرة أو تقريرية.

والمبحث الثاني عنوانه «**تشكيل الحس الإسلامي في ديوان خاتمة البروق لعبدالله الرشيد**» وهو شاعر شاب نذر كلمته للوعد الحق، ولا يشغله في رحلته الفنية إلا محوران أساسيان هما الحسّ الإسلامي قرينا بالهمّ الإبداعي، وقد نجح الشاعر فى توظيف اللغة ذات الملامح التراثية والقسمات الأصولية في الكشف عن الحس الإسلامي، فالإهداء الذي يصور الشاعر فيه نفسه شمعة وقودها روح والديه، وما بذلاه من جهد في سبيله، والعنوان «خاتمة البروق» واتصاله بالتقاليد العربية، وقصائد الديوان التي التزم أغلبها بالشكل المحافظ كلٌ يومئ بأصولية التعبير لدى الشاعر المبدع عبدالله الرشيد وعلى قدر مستوى الهم الإسلامي رفعة ومكانة، واستيلائه على وجدان الشاعر تتكشف العلاقة الأثيرة بين الشاعر وقصائده، من هنا فالإبداع لديه ليس تزجية للوقت ولكنه معاناه ومن ثم نلمس في شعره براعة التشكيل اللغوي.

والمبحث الثالث «**البناء اللغوى لنموذج من شعر الغربة الإسلامى**» وتعني مقولة البناء اللغوى توظيف اللغة لتشكيل كيان دلالي متفرد ينتجه الشاعر الفنان وينطلق شعر الغربة في الأدب الإسلامي من حديث رسول الله، صلى الله عليه وسلم: «**بدأ الإسلام غريبا، وسيعود كما بدأ غريبا، فطوبى للغرباء**»(4)...

وهنا تصبح الغربة رمزا لتشوق المسلم إلى ما وعد الرسول، صلى الله عليه وسلم، الغرباء من خير وسعادة ويتضح ذلك فى ملحمة الغرباء للشاعر عدنان النحوي وقد تجلى في النص اغتصاب العدو للقدس ولبنان وأفغانستان ممثلا لفداحة الجريمة ضد الإسلام والمسلمين، وقد روعت الشاعر أيما ترويع ومن ثم سادت بنية القصيدة فى المحور الأول لفظتا الاشتعال والجريمة متناوبتين مع أفعال تجسد القضاء على كل ساكن ومتحرك مثل «أورى- أشعل - شرد - قلع - انفجر ....».

هذى الجريمة.. من أَوْرَى مَوَاقدَها ... في الدّار، في السّاح، في الأغوار، في القمم ؟!
مَنْ أَشْعَلَ النّار في كوخي وشرَّدني ... وقلَّع الوَتَدَ المشدودَ منْ خيَمي؟!
من الذى قطّع الأوصالَ..؟! فانْفَجَرَتْ ... مِنَ العُرُوقِ رُؤًى مصبوغةً بدمِ(5)

ويستدعي هذا الاشتعال مصاحبات لغوية كالدخن والحمم ونتيجتها الموت، ليستمر توالد الصور التي يمتزج فيها المادي والمعنوي كما تتضافر الوسائل التعبيرية ومنها التكرار ،واستيحاء المعاني القرآنية... مما يضفي على النص جوا ملحميا يجتذب المتلقي لمثل هذه النصوص من الأدب الإسلامي.

وهنا يرى د. أبو الرضا أنه ينبغي إعادة النظر في إطلاق الملحمة على مثل هذه النصوص، لاسيما وقد أصبح الشكل الملحمي في عداد التاريخ، إلا إذا كان الغرض استلهام روح الملحمة في الصياغة الفنية، ومع ذلك تبقى هذه النصوص علامة مضيئة على طريق الأدب الإسلامي.

وأرى أن مصطلح الملحمة في العصر الحديث أضحى يتسع لمثل هذه القصائد التي تستلهم روح الملاحم القديمة في الصياغة الفنية، ومن ثم أُطلقت الملحمة على كثير من القصائد الطوال للعديد من الشعراء المعاصرين، منهم على سبيل المثال لا الحصر كامل أمين، ومحمد عبدالمعطي الهمشري، والزهاوي، وعبدالرحمن صالح العشماوي، وعبد الغني التميمي.

والمبحث الرابع «**قراءة في ديوان الزحف المقدس للشاعر عمر بهاء الدين الأميري**» وكعادته وقف د. سعد أبو الرضا أمام العنوان؛ فرأى أن الزحف قد يكون مصطلحا عسكريا يمثل تقدم القوات في معاركها دفاعا عن مقدسات الأمة، أو أن الزحف رؤية عامة تجسد تطلع الإنسان، وتوقه الأبدي إلى الحق والخير والجمال - وهو ما أرجحه - لاسيما وأن الديوان قد صدر قبيل وفاة الشاعر مما يجعله محصلة لكثير من توجهاته الفكرية والفنية، ولقد كانت القضية الإسلامية همه الشاغل، كما شغل جهاد المسلمين في بلاد الأفغان أكثر من ثلث هذا الديوان، ومنه قصيدة الزحف المقدس التي اتخذها عنوانا له، يتصل بذلك بقية قصائد الديوان ومقطوعاته، وهي تجسد توتّر مشاعره، وتجلي أساه الدائم لما يحدث للمسلمين من تشريد وظلم.

وهنا يوقفنا د.أبو الرضا أمام قصيدة حلم بين صحوتين، دارسا ومحللا، وهي قصيدة تحققت فيها الوحدة العضوية؛ بمعنى وحدة الموضوع ووحدة الجو النفسي، كما تجسد القصيدة الرؤية الإسلامية في بنية فنية متميزة، ويضع عنوان القصيدة أيدينا على مفتاحها الفني متمثلا في التقابل الحاد بين الحلم وما يوحي به من وهم، والصحوة وما تدل عليه من يقظة وهمة وعمل دؤوب لتغيير واقع المسلمين، ومن ثم تتشكل ثنائيات لغوية تجلي أبعاد هذا التغيير خلال النص كله، ويأتي

استثمار الشاعر لمعارفه الإسلامية وسيلة أخرى تسهم فى جلاء التوجه الإسلامى لبنية القصيدة الفنية .

أما استثمار ألفاظ القرآن فظاهرة نلمسها فى هذا النص فضلا عن الديوان كله، ويأتي هذا الاستثمار مجليا أصالة الشاعر، فاكتسبت صياغته بعدا دلاليا آخر ثرا بالإيحاء.

كما يلمس د. أبو الرضا ورود بعض المفردات الغريبة بالديوان، ولقد بدا إحساس الشاعر بذلك حيث ألحق ثبتا بمعاني الكلمات الصعبة في نهاية بعض قصائده وهذا منحى في الشعر يمس فصاحته، وحقا يرتبط الإبداع بالابتكار والجدة، لكنه لايرتبط بالغرابة والصعوبة.

ومع تعدد روافد الأدب الإسلامي وفي مقدمتها القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف، ثم التراث الديني والأدبي يأتي «**التاريخ كرافد للأدب الإسلامي**» وهو المبحث الخامس في هذا الكتاب، فلقد أصبح توظيف التاريخ بين عناصر التراث التي تعد من الوسائل التعبيرية التي يسترفدها الأدب الإسلامي لتشكيل أدبية النص.

وقد ذهب د. أبو الرضا يحلل عددا من النماذج الشعرية التي اتخذت من التاريخ رافدا لها منها قصيدة أحمد نبوى تذييل على عصر الطوائف، وقصيدة محمد التهامى عاشق الأندلس، وقصيدة عبده بدوى سليمان الحلبي، ملاحظا أن ولاء الشاعر محمد التهامي للشكل المحافظ كان عظيما، إنه يستلهم التاريخ لكنه لا يوظف عينيات الواقع، وإنما يستثمر المعنويات والقيم والمبادئ التي تسهم في توثيق عرى الأخوة بين المسلمين كما يوظف الشاعر الأفعال المضارعة مما يوحى باستمرارية هذه المشاعر بينه وبين هذه الأماكن ذات الروابط التاريخية ولقد جاءت هذه الأفعال المضارعة مشكلة لإيقاع القافية

فيتعاون إيقاع الفعل مع ايقاع القافية لتجسيد فكرة توظيف التاريخ يقول الشاعر محمد التهامي:

أحسستُ فيه عواطفاً تتهلّلُ ويثيرها النّسَمُ الغريبُ فتَسألُ

حتى إذا علمتْ تألق حبُّها ومضت تبوحُ وتشتكي وتُعلّلُ

وتقول ما هز الفؤادَ حديثُهُ من غير ما نطق اللسانُ يُجلجلُ

فسمعتُ عينيها وخفقَ فؤادها ولظى الهُيامِ بقلبها يتململُ

....

ما الكونُ ما الزمنُ البعيدُ وما النوى إن كنتَ في القلب المتيَّم تنزلُ؟

فلنا على الأصلِ البعيدِ تلاحُمٌ تتبدَّل الدنيا ولا يَتبدَّلُ

تنشقُّ هاماتُ الجبالِ وتلتوى والحُبُّ للأرحام لا يتحوَّلُ

سيّان هذا الحُبُّ في أعماقنا في الشرقِ أو في الغربِ كان المنزلُ(6)

ولقد خلص د. أبو الرضا من تحليل النصوص مجتمعة إلى أن وسائل توظيف التاريخ الفنية في الشعر كثيرة متعددة تجلى العمل الأدبي بنية جمالية فاعلة، وتحقق متعة الوجدان وثراء الفكر، كما تحقق كثيرا من الغايات التي يبتغيها الأدب الإسلامي.

ويأتي المبحث السادس من الكتاب ليتناول لونا آخر من ألوان الأدب الإسلامي ألا وهو الرواية، وهنا يكتب د. أبو الرضا عن «**التوظيف الروائي للسيرة النبوية عند نجيب الكيلاني في روايته نور الله**» ويستهل حديثه عن نشأة الرواية في أدبنا العربى الحديث، وأن أوائل الكتاب قد استهوتهم سيرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، فاستلهموا بعض معطياتها في شكل قصصي روائي، ومنهم طه حسين في (على هامش السيرة)، ثم كانت محاولات جرجي زيدان الذي أدخل في فن الرواية التاريخية وهو يتعامل مع وقائع التاريخ الإسلامي، ثم تأتي محاولات نجيب الكيلاني فى التوظيف الروائى لأحداث السيرة النبوية الكريمة، محوّلا هذه الوقائع إلى أحداث قصصية، تشكل بنية فنية

روائية تُجلِّي توترات الشخصية، وتعكس الرؤية الإسلامية للأحداث الضخمة خلال حركة النفوس الطاهرة والشريرة، المؤمنة والكافرة، وما خاضته الدعوة الإسلامية من تصد لأعدائها من المنافقين واليهود والكافرين، وهو بذلك يرود طريقا متميزا في مجال الأدب الإسلامى يدعمه بأعمال متعددة منها نور الله، وقاتل حمزة وغيرها.

وبداية فإن عنوان الرواية «نور الله» يمثل دعامة أساسية لحركة جميع الشخصيات فيها واحتكاك بعضها ببعض، بحيث يصبح مدلول ذلك النور من هداية واستقامة ورشاد مسهما في نمو الشخصيات الإسلامية وتحولها، ومضيئا لداخلها وهي تخلص للإسلام قولا وفعلا، ونورالله في الوقت نفسه يكشف طبيعة الشخصيات غير المسلمة بانحرافها عنه جهلا به أو مكابرة وجحودا.

ويتضح ذلك مثلا في انتقال شخصية الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه من الشرك إلى الإسلام، وتجرده له دعما للرسول والرسالة حتى اكتمل نور الله، ولقد كانت المناجاة الداخلية من أهم وسائل الكاتب في الكشف عن بواطن شخصياته.

وقد تخلل الدراسة عدة مباحث أبانت عن براعة الكيلاني في خلق الشخصيات الفنية، وتحول الوقائع التاريخية، وتخفيف حدة الصراع المادى بإثراء الجانب الروحي، واستثمار القرآن الكريم، فضلا عن براعته في استخدام بعض الوسائل التعبيرية الأخرى، ومنها الاسترجاع والتقابل وتوظيف الأعلام والتناص، والعقدة والحل التاريخي، وينتهى د.أبو الرضا إلى أن نجيب الكيلانى كان موفقا وهو يشكل روايته ويصوغها صياغة متكاملة تمتع الوجدان وتثري الفكر.

ويدور المبحث السابع من هذا الكتاب الرائع حول «**القيم الإسلامية في مسرحية ضجة فى مدينة الرقة لمحمد الحسناوي**»،

وتتألف هذه المسرحية من فصل واحد يتكون من أربعة مشاهد، وتُجلِّي هذه المسرحية مجموعة من القيم الإسلامية الرفيعة التي تنهض بالفرد والأمة، ويهدف الكاتب من وراء المسرحية إلى تأكيد أن من يتقي الله يجعل له مخرجا، فأبو محمود يفقد ماله وهويته؛ فينام على الرصيف مغطى الوجه، وما لبث أن استيقظ عندما اختلف رجال ثلاثة - خرجوا من المسجد بعد صلاة الفجر - حول الكشف عن وجهه ليعرفوا شخصيته؛ وهنا يستيقظ أبو محمود، ويروى ما حدث من قبض الفرنسيين عليه، وإصراره على الوضوء والصلاة متحديا الجندى الفرنسي الذى هدّده بالبندقية؛ لولا تدخل القائد وبذلك كانت نجاته من الموت.

ويتعدد المكان بالمسرحية، أما الزمان فلم يتجاوز سوى يوم وليلة تقريبا، وتتمثل العقدة في تأكيد الزائرين لأبى محمود أنهم قد دفنوه وأهالوا عليه التراب، وهو يؤكد لهم أنه لم يمت ولم يدفن؛ وقد ظهر الحل عندما أخبر الناسُ أبا محمود أن الشرطة سلمتهم النقود والهوية وجثة مشوهة ظنوها أبا محمود، وإنما هي جثة السارق، وربما كان في ذلك لون من الانتقام من الشر، والمسرحية بذلك تعلي من الخير باعتباره قيمة إسلامية، خاصة وقد عادت لأبي محمود نقوده وهويته.

والحوار وهو عصب المسرحية يكشف عن كثير من الجوانب الخاصة بصفات الشخصية، ومراحل تطورها، ومراحل نمو الحدث فيها، كما لوحظ أن اللغة خالية من الصور الجمالية إلا في القليل، ولقد وضحت القيم الإسلاميه هنا من خلال شخصية أبي محمود الذي نجاه الله من كل الأزمات التي واجهها، فالخير لا يكون جزاؤه إلا الخير.

ويعد من سلبيات هذه المسرحية تعدد الأحداث الفرعية تعددا يهدد بناء المسرحية ووحدتها، وقد أكدت بعض هذه الأحداث الفرعية رعاية الله سبحانه للشخصية المسلمة .

أما **القسم الثاني** من الكتاب فيتناول بالدراسة أربعة مباحث أولها «**الأدب الإسلامي المفهوم والتعريف والمصطلح**»، وهي دعوة إلى إعادة النظر في خطابنا الأدبي والنقدي حول الأدب الإسلامي بوصفه مذهبا أدبيا استطاع أن يحقق ويشكّل ويجلّي كثيرا من خصائصه وسماته التي دعمتها النماذج الأدبية للمبدعين المخلصين شعرا ومسرحية ومقالة وغير ذلك من الأشكال الفنية المعتددة بها.

إن التحديد والجمع والمنع والحصر والمواضعة من أهم سمات المصطلح، ولا يتحقق كل ذلك في المفهوم الذى يمكن أن يتصل بجلاء بطبيعة الأدب الإسلامي وخصائصه التي بلورت مصطلحه، كما يرتبط بالكشف عن الحاجة الفكرية والأدبية، والدور العقائدي المنوط به وبيان التطورات التي أسهمت في نموه، أما التعريف فيمكن أن يكون موجَزا بصورة تتجاوز المصطلح، وموجِزا لأبعاد المفهوم.

وهنا يقف د. أبوالرضا أمام تركيب الأدب الإسلامي، مفرقا بينه وبين مقترحات أخرى للمصطلح، ومنها آداب الشعوب الإسلامية، والأدب المسلم... ويرى أن الأدب الإسلامي لا يصدر إلا من الأديب المسلم الملتزم بدين الإسلام، واصفا الأدب ذا الخصائص الإسلامية الذي يصدر عن غير المسلمين بالأدب الموافق مؤيدا فى ذلك ما ذهب إليه د.عبد القدوس أبو صالح(6).

ويعتقد د. أبو الرضا أن مصطلح الأدب الإسلامي يتضمن كل ما نتصوره من أدب لحمته وسداه الإسلام بقيمه ومبادئه، وتفيض منه العاطفة الدينية بتوهجها وإخلاصها، محبذا تجاوز الاختلاف حوله إلى معالجة نظريته نفسها وتأصيلها، ثم هو يدعو إلى تعدد التعريفات لأنها مثرية للأدب الإسلامي ونقده.

والمبحث الثاني عنوانه «**ماذا نريد للأدب الإسلامي؟**»، وهنا يصرح د.أبو الرضا أن دعاة الأدب الإسلامى لا يريدون أدب دعاية سياسية ، لكنهم يريدون نماذج صادقة تكشف عن اليقين الحق وتدعم الرؤية الصادقة في ملكوت السماوات والأرض، التي لا بد أن تنتهي بقدرة المولى جلت حكمته، يريدون أدبا يعمر بالمضمون الإسلامي الذى لا يخبو إشعاعه الحضاري، يضيء الدرب أمام إنسانية متعطشة إليه، لا يريدون أدبا ينغلق على نفسه وينعزل عن واقعه، كما لا يريدون أدبا وعظيا جافا متعاليا، يريدون أدبا ذا شكل ومضمون إسلامي مهما كان جنسه الأدبي، كما يريدون لهذا الأدب أن يواكبه نقدٌ يتعاطف معه ويؤازره ويساهم في جلاء رؤيته ويقوده على الدرب السوي.

والمبحث الثالث «**جوانب لنظرية الأدب الإسلامي**» ويتضمن حديثا حول كتاب دراسات في الأدب الإسلامي، الصادر عن نادي القصيم الأدبي، وقد حوى هذا الكتاب عدة مقالات هامة يناقش د.حسن الهويمل في المقالة الأولى قضية «الأدب الإسلامي بين القبول والرفض» فيقارن بين طبيعة المذاهب الغربية والشرقية وموقف الأدب الإسلامي، مبينا أن الأولى مخاض رؤيّة معزولة عن وحّي السماء، أما الأدب الإسلامي فمشروع تطهيرى يحاول تنقية الكلمة من الشوائب، كما يجلي حرص هذا الأدب على فنية الأداء ونقاء المضمون الذى يمتاح سماته من الإسلام وهو في الوقت نفسه يتسع للحياة بكل جوانبها، ثم يتحدث د.الهويمل عن نوعيات معارضي الأدب الإسلامى ورافضيه، وأهمية الأدب الإسلامي أمام ما يفد إلينا من مذاهب واتجاهات فكرية وفنية ، ومن ثم يرى د.سعد أبو الرضا أن أسلمة الأدب من واجبنا حتى نجنب أدبنا العربي تبعيته لغيره من المناهج ونوثق صلته بالفكر الإسلامي.

والمقالة الثانية بالكتاب محاضرة ألقاها د. محمد بن سعد بن حسين بنادي القصيم الأدبى عنوانها قضايا الأدب الإسلامب، وفيها يربط د. محمد بن سعد بين الأدب الإسلامي والأفكار التي وفدت على عالمنا العربي الإسلامي في النصف الثانى من القرن الرابع عشر الهجري، حاملة معها ما لا ينسجم مع فكرنا وأعرافنا ومعتقداتنا، مما جعل لدعوة الأدب الإسلامي دورا هاما في عصمتنا ومواجهتنا لهذه المذاهب الغربية والشرقية، وقد تصدت لهذه المذاهب ندوات الأدب الإسلامي ومؤتمراته المتتابعة في كلية اللغة العربية بالرياض - وكان لها فضل الريادة والسبق في تدريس الأدب الإسلامي - وفي الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وفي جامعة عين شمس بالقاهرة، ثم في استانبول بتركيا وهكذا...

كما يؤكد د. محمد بن سعد أن الأدب الإسلامى لا يقصد به الأدب الديني الذي يهتم بالوعظ والإرشاد فحسب بل هو أشمل من ذلك وأعمق.

ويرى د. محمد بن سعد أن البداية الحقيقية للأدب الإسلامي تبدأ مع عصر الرسول، صلى الله عليه وسلم، منكرا رأي من قال بضعف الشعر في صدر الإسلام استنادا إلى رأي الأصمعي محاولا الدفاع عن الأصمعي فيما نسب إليه من مقولة «الشعر نكد بابه الشر، فإذا دخل في الخير ضعف»(6).

وبالنسبة للغة الأدب الإسلامى فالكاتب حريص على عربية هذه اللغة، لكنه لا يوصد الباب أمام الشعوب المسلمة إذا أرادت أن تكتب آدابها الإسلامية بلغاتها.

وإذا كانت طائفة من بحوث الأدب الإسلامي اليوم تتجه إلى الدعوة لصياغة نظرية الأدب الإسلامي، فالكاتب د. محمد بن سعد يرى أن الأدب الإسلامي ليس في حاجة إلى وضع نظرية له تحكم سلوك الأديب

في أدبه شكلا ومضمونا، لأن جميع ذلك قد فُرغ منه أيام صدر الإسلام، شأنه في ذلك شأن جميع نواحي حياتهم الفكرية والعملية والسلوكية.

وبرغم وجاهة هذا الرأي وسلامته خاصة من الناحية العقدية والإيمانية وهذه لا جدال فيها ؛ إلا أن الجوانب الفنية في صياغة الأدب الإسلامي – فيما يرى د. سعد أبو الرضا ويوافقه الباحث – لا تغلق باب الاجتهاد والترقي فيها.

وأما المقالة الثالثة بالكتاب وهي مقالة د. عبده زايد «بين الأدب العربى والأدب الإسلامي تاريخ المصطلح والدلالة «فتحاول المقارنة بين مصطلحي الأدب العربي والأدب الإسلامي من حيث تحديد تاريخ ظهورهما ودلالتهما والصلة بينهما، ولقد ظهرت الحاجة ماسة إلى طرح مصطلح الأدب الإسلامي؛ لتصحيح مسار الأدب العربي بجذوره والتوثيق له بآداب الشعوب الإسلامية التي تتفق معه في التصور والغاية وإن اختلفت اللغة، وهنا تتجلى أهمية الهوية التي يجسدها الأدب الإسلامي، وتلك قضية أوسع من دائرة الأدب والفن، إذ هي مطروحة بقوة في كل ضروب المعرفة والأنشطة.

أما المبحث الرابع والأخير فى كتاب أستاذنا د.سعد أبو الرضا فهو «**آفاق النقد الأدبى الإسلامي في المسرح**» فالمسرح أبو الفنون لقدمه وأصالته بين الفنون الأدبية، ولاعتماده على الكلمة والفكر والحركة والنغمة واللون والصورة، وغير ذلك من وسائل الفنون والديكور، وقد تضاعفت أهميته اليوم بعد التطور التكنولوجي الهائل، فأصبح من أهم وسائل التأثير... ومن حق المسلم اليوم أن يوظف هذا الفن الجميل في ضوء تصور الإسلام للكون والحياة، ويجعل من النص المسرحي الإسلامي رسالة حضارية إلى البشرية تهديها في ظلمات الفوضى والتيه.

ومن النماذج التي يمكن أن تمثل ذلك الاتجاه ببعض جوانبها مسرحية أهل الكهف لتوفيق الحكيم التي حاول فيها استثمار كثير من جوانب القصة القرآنية مجسدا لإنسانية الإنسان وصراعه، وحاثا على التعقل والاعتدال... ولقد سرت في بناء هذ المسرحية لغة القرآن الكريم لتزيدها جمالا فوق جمال.

وأخيرا فإن هذا الكتاب زبدة في بابه، ويميزه أمور كثيرة أهمها:

1 – ابتكر د. أبو الرضا مصطلحات جديدة تضاف إلى معجم مصطلحات الأدب الإسلامي المعاصر، منها الشهود الحضاري والأصولية التعبيرية، ولقد بذل د. أبو الرضا جهدا كريما فى تحرير هذه المصطلحات وتأصيلها، وحرص على تقديم بعض شواهد هذه المصطلحات في الشعر وغيره، مما يؤكد الصفة الاصطلاحية لهذة الألفاظ و تلك التراكيب ويزيدها إيضاحا، كماحرر د. أبو الرضا بالكتاب بعض مصطلحات النقد الأدبي عامة، وكانت له ملاحظاته حولها، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر الوحدة العضوية والملحمة والتناص.

2 – قدم د. أبو الرضا بالكتاب نمطا فريدا لتحليل النصوص الأدبية أساسه منهج شمولي ينظر إلى النص نظرات جزئية متأنية، فيقف أمام عنوانه أولا، ثم ينطلق إلى ألفاظه وتراكيبه، ومنها إلى صوره وموسيقاه، راصدا العديد من الوسائل التعبيرية التي تزيد في جمال النص، كما لم يغفل النظرة الكلية العميقة التي تربط بين هذه الوسائل التعبيرية وشقيقاتها الشعورية، و في ضوء هذا النقد التحليلى يبدو النص نسيجا متلاحما، ومن ثم نقف على حقيقة النص وأبعاده الفنية والجمالية.

3 – سلط د. أبو الرضا الضوء على جانبي الشكل والمضمون في تحليله النقدي لهذه النماذج الأدبية، مما يؤكد اهتمام النقد الأدبي الإسلامي المعاصر بجناحي النص الأدبي، ويدفع كلام غير

المنصفين من النقاد المعاصرين الذين قالوا إن الأدب الإسلامي ونقده يهتم بالمضمون فحسب ولا يلتفت إلى الشكل.

4 – أبان الكتاب عن أصالة نقدية تمتع بها د. أبو الرضا في تحليلة للنصوص الأدبية، وإني لأتصوره ممسكا بقلمه، والنص الأدبي بين يديه والقرآن والحديث وعلومهما أمام ناظريه، والتراث العربي الأدبي والنقدى في مخيلته، ثم هو بعد ذلك لا يغفل علوم اللغة المعاصرة واتجاهات النقد الأدبي العربي والغربي الحديث، والحق إن هذه الأصالة النقدية أيضا لهي من السمات المميزة لمصنفات نقاد رابطة الأدب الإسلامى بصفة عامة.

5 – بسط د. أبو الرضا تحليلاته النقدية بالكتاب على ألوان الأدب الإسلامي المتعددة، ومنها الشعر والرواية والمسرح، مما يؤكد اتساع مظلة الأدب الإسلامي ونقده، ومرونتهما أمام الألوان الأدبية المختلفة.

6 – ناقش د.أبو الرضا بالكتاب عددا من القضايا النقدية منها جدلية العلاقات بين الأدب الإسلامي والأدب العربي، وبين الأدب الإسلامي والمذاهب الأدبية الوافدة، وبين الأدب الإسلامي والأدب الموافق، وبين الأدب والأخلاق... وكانت له آراؤه المنصفة في ذلك، كما عالج النصوص الأدبية بهذا الكتاب، فسجّل الجوانب السلبية كما سجّل الجوانب الإيجابية، وكان موضوعيا حياديا معتدلا في ذلك كله، وهنا تبدو موضوعية النقد الأدبي الإسلامي المعاصر بصفة عامة.

7 – خطا د. أبو الرضا بهذا الكتاب الممتع خطوات جادة نحو صياغة نظرية الأدب الإسلامي، مع اقتناعه بما ذهب إليه بعض الباحثين من أن جذور هذه النظرية وأركانها الأساسية قد فُرِغ منها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، غير أنه يرى أن باب الاجتهاد

لايزال مفتوحا أمام نقادنا الإسلاميين المعاصرين لتجديد هذه النظرية وتطويرها والإضافة إليها.

ذاك هو كتاب أستاذنا الدكتور سعد أبو الرضا «**في جماليات الأدب الإسلامي النموذج والنظرية**» والحق أقول إن هذا الكتاب أروع ما ألّف أستاذُنا فى مجال الأدب الإسلامي، وهو أيضا من أروع ما كُتِب في هذا الميدان على الإطلاق لما فيه من جهدٍ مخلص حثيث بذله أستاذُنا ابتغاء وجه الله والدار الآخرة، ودفعا لمسيرة الأدب الإسلامي ونقده؛ ليؤديا الدور المرجو فى نهضة الأمة المسلمة وتبوئها المكانة السامية بين الأمم.

الهوامش

(1) صدر عن مكتبة عالم المعرفة، جدة، 1403هـ - 1983م.

(2) صدر عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية، الرياض، ط 1 / 1414هـ - 1993م.

(3) سورة البقرة، الآية الكريمة 143.

(4) رواه مسلم عن أبى هريرة رضي الله عنه ، في كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبًا، وسيعود غريبًا... حديث رقم (145).

(5) د.عدنان علي رضا النحوي، ملحمة الغرباء، دار النحوى للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1408هـ /1987م، 13، والأبيات من البسيط.

(6) محمد التهامي، الأعمال الشعرية الكاملة، ديوان أشواق عربية، قصيدة عاشق الأندلس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ط، 2001م، جـ 1/461-462، والأبيات من الكامل.

(7) انظر، د. عبدالقدوس أبو صالح، شبهة المصطلح، مجلة الأدب الإسلامي، ع 8، 1416هـ - 1995م، 5.

(8) ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبالله بن مسلم ت 276هـ الشعر والشعراء، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط 2، 1418هـ - 1998م ، جـ 1/305.